Karl Marx

Escritos sobre materialismo histórico

Selección, introducción y notas
de César Rendueles



Traducción de: César Ruiz Sanjuán («Introducción a la crítica de la economía política de 1857», *Grundrisse*, «Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*» y «Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasulich»); Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, con revisión técnica de César Ruiz Sanjuán (*Tesis sobre Feuerbach*, «Feuerbach: oposición entre las concepciones materialista e idealista», «Prólogo de la Contribución a la economía política» y *Crítica al programa de Gotha*); Pedro Ribas (*Manifiesto Comunista*); y Manuel Sacristán (*El capital*)

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Fotografía de Juan Manuel Sanz

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-7151-2
Depósito legal: M. 6.677-2012
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

Introducción

La recepción habitual de la obra de Karl Marx considera el materialismo histórico como su teoría más característica. Los textos en los que Marx se hace cargo de las cuestiones generalmente asociadas con esta doctrina son, con mucho, los mejor conocidos. Sentencias como «los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo», «no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia» o «la historia de todas las sociedades es historia de luchas de clases» han pasado a formar parte de nuestro acerbo conceptual, seguramente con connotaciones que tienen poco que ver con su sentido original.

De igual modo, muchos textos escolares de filosofía o ciencias sociales que se ocupan de las tesis de Marx presentan marginalmente su teoría de la explotación o sus análisis políticos, cuestiones que elaboró cuidadosamente con vistas a su difusión. En cambio, privilegian un conjunto de

planteamientos generales acerca del cambio histórico y la estructura de las sociedades humanas que se encuentran dispersos en la obra de Marx, en textos dedicados a temas muy distintos o incluso no pensados para su publicación. Sin ir más lejos, Marx nunca empleó la expresión «materialismo histórico» y mucho menos «materialismo dialéctico». A diferencia de otros pioneros de las ciencias sociales, como Émile Durkheim o Max Weber, nunca se ocupó sistemáticamente de cuestiones metodológicas. Su teoría o sus teorías de la historia y el cambio social, si es que es legítimo atribuirle alguna, han de ser extractadas a partir de fuentes heterogéneas y plantean importantes problemas de interpretación.

En buena medida, esta extraña recepción tiene que ver con las coyunturas políticas del siglo XX. Por ejemplo, un conjunto de dogmas agrupados bajo la expresión «materialismo dialéctico» eran, literalmente, la filosofía oficial de la URSS. Aunque en los países de la órbita soviética hubo muchos lectores sensibles y cuidadosos de la obra de Marx, los ideólogos gubernamentales travistieron sus teorías reduciéndolas a un credo sencillo y de fácil transmisión cuya finalidad era legitimar la experiencia totalitaria. En este proyecto desempeñó un papel fundamental la afirmación del carácter medular del materialismo histórico entendido, eso sí, en términos muy reduccionistas. La intervención soviética, por espuria que resulte, tuvo una inmensa onda expansiva. Condicionó los términos del debate en torno al legado intelectual de Marx, aunque sólo sea porque obligó a muchos e importantes autores marxistas a marcar distancias frente al «marxismo vulgar».

No obstante, sería absurdo atribuir exclusivamente el interés por la concepción de la historia de Marx a causas po-

líticas o a la propaganda soviética. Algunos de los mejores científicos sociales e historiadores se han sentido atraídos por sus propuestas. Incluso sus adversarios teóricos, como Max Weber, reconocían la potencia de su enfoque. Puede que resulte difícil o incluso imposible fijar un conjunto de tesis precisas y coherentes sobre el cambio histórico en la obra de Marx, pero algunas de las reconstrucciones de sus posiciones sobre este tema fueron y continúan siendo poderosas fuentes de inspiración intelectual y política.

Materialismo e idealismo

Marx fue un convencido adversario del idealismo, al que opuso el examen de las condiciones materiales de la existencia humana como fundamento de la investigación social. A pesar de las apariencias, se trata de una dicotomía alambicada. Para empezar, el idealismo es una escuela filosófica sofisticada y no un tipo de personalidad poco práctica y dada a las ensoñaciones. La posición de Marx tampoco tiene nada que ver con un elogio del sano sentido común fundamentado en la solidez de las cosas materiales frente a las brumas especulativas de los filósofos.

Los ataques de Marx se dirigieron específicamente contra una forma de idealismo, el posthegelianismo, que era la filosofía hegemónica en Alemania e impregnaba de arriba abajo los debates políticos del momento. No obstante, Marx nunca dejó de ser receptivo a ciertos aspectos de la filosofía hegeliana, como él mismo se ocupó de recordar años más tarde. La sensibilidad de Hegel para comprender la compleja retroalimentación entre las producciones simbólicas y la facticidad material guarda una

íntima afinidad con los desarrollos más fructíferos de las ciencias humanas.

Lo que en rigor rechazaba Marx, era la pretensión de los hegelianos de que la solución de los problemas empíricos y, sobre todo, los conflictos políticos se jugaba primeramente en el ámbito de los conceptos. Los idealistas trataban de entender las formaciones socio-históricas como totalidades expresivas coherentes, como si cada elemento de esos sistemas quedara marcado por la influencia de un principio organizador que determina el carácter del conjunto. Las estrategias de transformación social idealistas se centraban en una negociación conceptual con ese principio que da el tono general de una estructura social. Muchos filósofos defendían que la modernización de Alemania pasaba, *grosso modo,* por una transformación filosófica, por un cambio de mentalidad, y no por los convulsos procesos políticos que habían vivido otros países como Francia o Inglaterra.

En su versión decimonónica, estas estrategias hoy nos resultan muy exóticas. En *La ideología alemana* Marx y Engels satirizan sin mucha dificultad la tendencia de los idealistas a reducir los brutales y ambiguos conflictos materiales a conceptos universales como el «espíritu absoluto» o el «único». En realidad, los discípulos de Hegel a los que criticaban Marx y Engels forzaron hasta la caricatura un mecanismo intelectual muy habitual. No es muy distinto del modo en que hoy, en épocas de crisis económica, los gurús de las finanzas y los manuales de autoayuda nos animan a reinterpretar nuestras dificultades materiales como una oportunidad de cambio y realización personal.

Por eso la estrategia de Marx sigue siendo interesante. Lo que propone el joven Marx es, básicamente, un retorno a las tradiciones filosóficas que dan prioridad ontológica a la

realidad material frente a las elaboraciones subjetivas. Dicho en términos kantianos: los pensamientos sin contenido empírico están vacíos, son especulación huera. Es una posición compatible con una amplia gama de escuelas de pensamiento que van desde el empirismo al materialismo spinoziano pasando por la filosofía transcendental.

Tampoco la idea de que la realidad material influye en las ideas y las formaciones sociales era una tesis revolucionaria sino un lugar común ilustrado. Lo que Marx añade –con particular claridad en las *Tesis sobre Feuerbach*– es una preocupación por la complejidad de este proceso, que el idealismo había comprendido correctamente. Al menos en el caso del mundo histórico, nuestra subjetividad no es un mero receptor pasivo de estímulos, sino que mantiene una relación reflexiva con las construcciones c lturales que, al fin y al cabo, son en buena medida nuestra creación. Por eso no es de extrañar que las observaciones metodológicas que hace Marx se limiten, casi sin excepción, a las ciencias sociales, con muy pocas referencias a las ciencias naturales. De ahí también el lugar peculiar que ocupa su teoría social, a caballo entre el relativismo de las corrientes sociológicas hermenéuticas y los caminos cegados del positivismo naturalista. Es una tensión que se observa en la «Introducción a la crítica de la economía política» de 1857 y, aún más claramente, en *El capital:* en la ambigüedad entre el Prólogo a la primera edición, donde se emplea na jerga positivista; el Epílogo a la segunda edición, donde Marx matiza su oposición al idealismo; y el famoso capítulo sobre el «fetichismo de la mercancía», donde se esboza la retroalimentación de las elaboraciones simbólicas y las estructuras económicas.

Más allá de sus virtualidades científicas, la fuerza del materialismo histórico reside en su carga política. Marx aspira-

ba a incrementar nuestro conocimiento de la sociedad mediante una crítica del papel legitimador del orden establecido que desempeñaban las ciencias sociales de su época. Pero, sobre todo, quería proponer una concepción de la emancipación que no estuviera supeditada al advenimiento de un cambio antropológico radical, a la aparición de una nueva generación de seres humanos justos, sabios y bellos capaces de crear *ex nihilo* una sociedad nueva. Creía que mediante el análisis del modo en que la modernidad ha articulado socialmente su subsistencia material sería posible encontrar alternativas coherentes con esta formación histórica, y por tanto, realistas y factibles. El materialismo histórico intenta limitar el conjunto de posibilidades políticas a aquellas formas de liberación que podrían entenderse como un desarrollo, más o menos traumático, de las estructuras productivas, económicas y culturales presentes.

Determinismo tecnológico y lucha de clases

Lo más parecido a una sistematización del materialismo histórico que Marx llegó a publicar es el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En apenas una página vertiginosa, Marx enuncia taquigráficamente lo que tiene la apariencia de ser el resumen de una teoría de la historia de largo alcance:

> En la producción social de su vida, los hombres contraen [...] relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales [...] [y que] forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y

> política. [...] Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] y se abre, así, una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se altera, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

El filósofo Gerald Cohen demostró convincentemente que se puede reconstruir una teoría completa y coherente a partir de estas someras indicaciones. Básicamente el prólogo relaciona tres elementos: las fuerzas productivas, las relaciones de producción y la superestructura. En primer lugar, las fuerzas productivas son recursos utilizados por las personas en el proceso de interacción con su entorno a partir del cual obtienen su sustento. Pueden ser medios de producción –elementos de carácter físico, como materias primas o herramientas– o bien fuerza de trabajo. A su vez, la fuerza de trabajo, entendida en sentido amplio, incluye tanto la fortaleza física como las habilidades y conocimientos técnicos. A medida que las fuerzas productivas evolucionan, va adquiriendo cada vez más peso la fuerza de trabajo y, dentro de esta, el conocimiento. En segundo lugar, las relaciones de producción –cuyo conjunto forma la estructura económica– son las relaciones de poder entre las personas y las fuerzas productivas, es decir, las relaciones de propiedad en sentido efectivo, no meramente formal. Algunas relaciones de producción bien conocidas son el esclavismo, los vínculos feudales de vasallaje o las relaciones entre trabajadores y empresarios en el capitalismo. Por último, aunque Marx es ambiguo respecto al contenido de la superestructura, deja claro que al menos incluye el aparato jurídico que controla las relaciones de propiedad.

A partir de la conexión de estos elementos Marx postula dos tesis. En primer lugar, que las fuerzas productivas tienden a desarrollarse a lo largo del tiempo. En segundo lugar, que la naturaleza de las relaciones de producción se explica por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que, en último término, se identifica con el nivel de desarrollo de la tecnociencia. La unión de ambas da lugar a una hipótesis sobre el cambio social bien conocida. Las fuerzas productivas progresan hasta que, en cierto momento, se topan con los límites impuestos por las relaciones de producción; este conflicto obliga a transformar las relaciones de producción para que las fuerzas productivas se sigan desarrollando. Desde este punto de vista, la teoría de la historia de Marx se basa en el determinismo tecnológico.

Si se entienden en un sentido no trivial, ambos postulados plantean problemas graves. El carácter acumulativo de la ciencia útil es un hecho evidente, y en el caso del capitalismo permite explicar algunas dinámicas sociales profundas y de largo recorrido. Sin embargo, no está claro qué puede querer decir que exista una tendencia histórica al desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Existe esa compulsión también en sociedades que permanecen siglos estancadas o incluso experimentan retrocesos tecnológicos? En cuanto a la segunda tesis, el problema es que con frecuencia la prioridad explicativa se invierte. No es extraño que recurramos a factores culturales para explicar por qué la ciencia útil avanza en cierto momento y no en otro: las relaciones de producción y la superestructura influyen decisivamente en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Para algunos autores, estos dilemas son un síntoma de la incorrección de una concepción general de la historia basada en el determinismo tecnológico. Además, muchos intérpretes re-

chazan con vehemencia que se pueda reconstruir una teoría de la historia a partir del prólogo de 1859. No sólo consideran que se trata de una carga hermenéutica excesivamente pesada para tan exigua base textual, sino que oponen otros ensayos donde Marx mantiene puntos de vista diferentes. Por una parte, Marx subraya a menudo –por ejemplo en la «Introducción a la crítica de la economía política» de 1857– la especificidad histórica de la sociedad moderna: la centralidad del cambio tecnológico en el capitalismo sería una excepción y no una tendencia general transhistórica. Por otra parte, en muchas ocasiones Marx parece optar por una versión distinta del cambio histórico, en la que la prioridad explicativa recae sobre los conflictos asociados a las relaciones de producción –la lucha de clases– y no sobre el desarrollo tecnológico. Desde este punto de vista, el cambio social a gran escala tendría que ver preferentemente con la disputa entre distintos grupos por el acceso privilegiado a la riqueza social. Es una línea argumental que aparece en escritos propagandísticos, como el *Manifiesto comunista,* pensados para movilizar a la clase trabajadora, pero también en textos históricos muy técnicos. Por ejemplo, en los capítulos de *El capital* y los *Grundrisse* dedicados a analizar la transición del feudalismo al capitalismo, Marx explica los cambios en las relaciones de producción como resultado de luchas políticas cont ngentes.

El problema de la causalidad

Se privilegie la lucha de clases o el desarrollo tecnológico como fundamento del cambio social, la posición teórica de Marx plantea un problema adicional. La elucidación del tipo de conexión causal que existe entre las fuerzas produc-

tivas, las relaciones de producción y la superestructura ha sido una formidable fuente de aporías para la tradición marxista. Resulta muy difícil determinar el ámbito de influencia de cada uno de estos elementos sobre los demás y la forma en que dicha influencia tiene lugar efectivamente.

A lo largo de los años han aparecido una gran cantidad de propuestas metodológicas que han lidiado con este problema con muy desigual sofisticación, pero siempre con resultados ambiguos. La hipótesis más popular, aunque de ningún modo la única, es que los elementos básicos del materialismo histórico mantienen una «relación dialéctica». No obstante, muchos autores contemporáneos consideran que el recurso a la lógica dialéctica no hace más que reformular el problema sin contribuir a esclarecerlo. En realidad, lo mismo ocurre con otras formas idiosincrásicas de causalidad populares entre los marxistas, como la versión estructuralista de la «sobredeterminación» (una forma oscura de pluralismo causal).

Muchas supuestas soluciones al problema de la causalidad en el materialismo histórico han incurrido en alguna forma de funcionalismo. Se trata de ese tipo de teorías –en ocasiones cercanas a las metáforas organicistas– que consideran que un acontecimiento o un proceso se puede explicar apelando a sus efectos benéficos para el sistema del que forma parte. Aunque puedan parecer intuitivas, estas explicaciones no son aceptables ni siquiera en el caso de que el acontecimiento en cuestión sea efectivamente beneficioso para el sistema. Por ejemplo, imaginemos un matrimonio que atraviesa una crisis sentimental que se resolvería si tuvieran un hijo, que los uniría de nuevo. La pareja tiene un hijo y, en efecto, su unión sale fortalecida tras el nacimiento. Con esa información, no se puede mantener que la pareja

concibió un hijo *porque* así estaría más unida, pues puede haberlo hecho por cualquier otro motivo.

Posiblemente, la opción más razonable sea rebajar las aspiraciones de exactitud no sólo del materialismo histórico sino de las ciencias sociales en general. En sociología o en historia se utiliza el concepto de «causa» con mucha más laxitud que en ciencias naturales, donde es prácticamente sinónimo de regularidades universales y matematizables. Las ciencias físicas han fijado en nuestro imaginario una versión de las causas como dispositivos disparadores de efectos que se pueden rastrear con precisión: típicamente, un cuerpo que golpea a otro y altera su trayectoria. Pero en nuestras prácticas cognitivas cotidianas, en las que sólo podemos identificar las cadenas causales con un alto grado de imprecisión, a menudo llamamos «causas» más bien a los sistemas de relaciones persistentes que ofrecen una mayor resistencia relativa al cambio. Las causas, en este sentido amplio, son aquello que limita el rango de posibilidades y no tanto lo que provoca un efecto bien definido.

Por ejemplo, la prioridad causal de las relaciones de producción sobre la superestructura significaría, desde esta perspectiva, que las relaciones de propiedad efectiva de los medios de producción son más resistentes al cambio histórico que otros fenómenos, como los instrumentos jurídicos que codifican esa propiedad, que pueden adoptar una gran variedad de formas. Pero esa atribución causal no proporciona en sí misma ninguna información sobre la manera específica en que las relaciones de producción influyen, si es que lo hacen, sobre la superestructura. En esta interpretación limitada, las tesis del materialismo histórico se han incorporado al bagaje común de los científicos sociales. Los historiadores, sociólogos y antropólogos –incluso los que se

ocupan de procesos estrictamente culturales– analizan cómo su campo de estudio se recorta sobre un paisaje más amplio de regularidades que, muy a menudo, tiene que ver con el sustento material, el acceso diferencial a los medios de producción o las relaciones de parentesco y afinidad.

El precio a pagar es, desde luego, un menoscabo de la capacidad explicativa del materialismo histórico. Pero muy posiblemente esto sea congruente con la actitud de Marx, que nunca escribió un tratado general sobre el cambio social –como, por cierto, sí hicieron muchos otros paleosociólogos– y, en cambio, dedicó grandes esfuerzos a estudiar con la mayor concreción la sociedad capitalista.

¿Evolucionismo?

En cualquiera de sus versiones –como determinismo tecnológico o como teoría del conflicto social– el materialismo histórico ha sido acusado de no haber roto con el idealismo, en la medida en que habría heredado una concepción de la historia evolucionista («finalista» o «teleológica», en la jerga filosófica). Un importante corolario de las tesis de Hegel es la concepción de la totalidad de la historia humana como un proceso direccional, como un progreso continuo con un destino determinado. Desde esta perspectiva, es posible rescatar un sentido coherente de entre la infinidad de tribulaciones y hechos insignificantes que componen el devenir histórico. La historia es un proceso articulado de racionalización progresiva que hace avanzar a la humanidad en su conjunto.

Se trata de un punto de vista explícitamente heredado de la teodicea cristiana, que trataba de justificar la compatibi-

lidad de un Dios omnisciente, omnipotente y bondadoso con la existencia del mal en el mundo. El idealismo trasvasó esta argumentación al campo histórico. Lo que nos parecen desgracias sin sentido son, en realidad, momentos necesarios del progreso de la civilización. Si no alcanzamos a comprender ese proceso en el momento en el que se está produciendo, es porque sólo disponemos de una perspectiva parcial de él. Sólo retrospectivamente, cuando tenemos acceso a todos los hechos relevantes, entendemos la lógica subyacente a los acontecimientos históricos que, finalmente, ha devengado un resultado positivo. Aunque la terminología hegeliana puede sonar pomposa en este contexto, realmente logra captar con mucha precisión una forma de legitimación ubicua en nuestra cultura. Por ejemplo, a un ciudadano de Bagdad cuya familia haya muerto bombardeada con proyectiles de uranio empobrecido, tal vez no le resulte convincente la argumentación de los partidarios de la ocupación militar de Irak, que piensan que es un paso doloroso pero necesario en el proceso de civilización: concretamente, la democratización y modernización económica de un país que consideran fanático y autoritario.

¿Adoptó Marx este punto de vista? Sus críticos dicen que sencillamente se limitó a colocar el avance tecnológico o la lucha de clases en el lugar del Dios de la teodicea cristiana o del Espíritu hegeliano. En efecto, lo crucial de la teleología no es el «motor» de la historia que se elija, sino la idea de que la historia tiene un sentido determinado que está inscrito en los hechos mismos. Sin embargo, una vez más, las pruebas son ambiguas.

Desde luego, el Marx evolucionista existe. Hay textos muy claros en los que afirma que hay fases dolorosas por las que las sociedades deben pasar como precio a pagar por el

progreso histórico. Por ejemplo, en «La dominación británica en la India», un escrito de 1852, Marx analiza sin mucha nostalgia cómo el colonialismo británico está destruyendo la estructura social tradicional de la India:

> Por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y descomponen en sus unidades integrantes esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas, [...] no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. [...]. Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: «¿Quién lamenta los estragos / Si los frutos son placeres? / ¿No aplastó miles de seres / Tamerlán en su reinado?».

Sin embargo, cuando posteriormente Marx se ocupó con detalle de este proceso de desarticulación de las comunida-

des tradicionales, fue mucho menos entusiasta. En *El capital* y en los *Grundrisse* estudia la transición del feudalismo al capitalismo y no considera que la destrucción de las comunidades históricas deba ser entendida como un progreso, más bien al contrario. Explícitamente, en la «Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*» Marx negó que su

> esbozo histórico del surgimiento del capitalismo en Europa Occidental [se pueda interpretar como] una teoría histórico-filosófica de la evolución general que se impone fatídicamente a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentren.

Todavía más importante, cuando al final de su vida se vio obligado a pronunciarse explícitamente sobre el evolucionismo, Marx lo denunció sin ambages. *El capital* había tenido una gran acogida en Rusia entre los revolucionarios locales a los que hoy conocemos con el nombre de «populistas» (una etiqueta bastante imprecisa, en realidad). Algunas facciones de los populistas creían que Rusia podía convertirse en una sociedad posrevolucionaria próspera, libre e igualitaria sin pasar por una fase previa de modernización capitalista. Para ello pretendían apoyarse en ciertas formas de organización vernáculas del campesinado ruso, que poseían una larga tradición de cooperación comunitaria. En 1881, la populista Vera I. Zasulich consultó su opinión sobre esta posibilidad a Marx, que se mostró muy receptivo.

En muchos escritos, Marx sugiere la necesidad histórica del comunismo, que sería el resultado lógico del progreso de la humanidad. No obstante, es posible dar una interpretación no evolucionista de estas tesis sin violentar la argumentación de Marx. El capitalismo ha liberado gigantescas fuerzas sociales y

productivas; su limitación consiste en que es incapaz de aprovechar sus propias potencialidades. No sólo es un sistema injusto y alienante, sino también ineficaz. Por ejemplo, el tiempo libre que genera la maquinización no se puede disfrutar como un beneficio social sino que se convierte en un grave problema: el desempleo. El capitalismo, como cualquier otro modo de producción, terminará y puede ser reemplazado por diferentes formas sociales, algunas mucho peores y tecnológicamente más primitivas (la ciencia ficción nos ha proporcionado un amplio imaginario de distopías futuristas). El comunismo tampoco es necesariamente la única alternativa igualitaria al capitalismo. Lo que Marx afirma es que es la única opción de emancipación *coherente* con la realidad capitalista y *comprensible* desde ella. El comunismo es un programa de democratización social –un desarrollo, por tanto, de las revoluciones políticas modernas– que pretende aprovechar al máximo los recursos productivos contemporáneos –una optimización, por tanto, de la revolución industrial–. Esto marca una gran diferencia respecto a los proyectos políticos basados en un hiato histórico radical, pero también frente a quienes consideran la transformación social como un puro ideal normativo cuya consistencia con nuestro presente es sólo tendencial.

El evolucionismo era el medioambiente intelectual del siglo XIX. En una época de grandes choques políticos, prácticamente el único punto de consenso entre socialistas, liberales y reformistas era la fe en el progreso. Los únicos que se rebelaron contra esta unanimidad fueron un puñado de autores reaccionarios y unos cuantos movimientos populares clarividentes pero marginales. En muchas ocasiones Marx se dejó llevar por esta inercia intelectual. No obstante, no desempeña un papel central en su teoría social y fue desprendiéndose de ella. En distintas ocasiones, cuando se vio obligado a abordar explíci-

tamente el tema, rechazó con decisión el evolucionismo e hizo una reivindicación de la contingencia histórica prácticamente única en su tiempo. Tal vez no sea inútil recordar que en los años treinta del siglo XX el filósofo Walter Benjamin, el más influyente crítico del evolucionismo histórico, consideraba que al denunciar la idea de progreso estaba reformulando en términos más precisos el materialismo histórico.

Los textos

Seguramente existe un corpus intelectual razonablemente definido al que podemos dar el nombre de materialismo histórico. Pero más que un conjunto de tesis generales es una caja de herramientas, un elenco de estrategias de investigación a las que Marx fue dando distinta importancia a lo largo de su vida y que mantienen una relación de equilibrio tenso: determinismo tecnológico y teoría del conflicto, teleología y antievolucionismo, positivismo y hermenéutica, objetividad científica y compromiso revolucionario... En todo caso, es cierto que Marx prestó una gran atención al modo en que las formas de producción y distribución de la vida material, entendidas en sentido amplio, influyen en distintos ámbitos de la vida social. Pero esto ha llegado a ser un punto de consenso tal en ciencias sociales que a duras penas puede ser una característica diferencial de su pensamiento más allá del reconocimiento de su carácter pionero.

Esta antología pretende hacerse cargo de esta complejidad. En primer lugar, aspira a reunir en un solo volumen algunos de los textos canónicos de la concepción materialista de la historia. Muchos de los ensayos aquí recogidos son bien conocidos, pero en los últimos años han quedado muy dispersos. En se-

gundo lugar, aspira a respetar las distintas voces teóricas que bullen en la escritura de Marx sin forzar una falsa coherencia.

Las *Tesis sobre Feuerbach* son un conjunto de aforismos que Marx escribió en 1845 al poco de llegar a Bruselas, expulsado de París por las autoridades francesas a causa de su actividad política. No están pensados para su publicación, como ya advirtió Engels cuando, en 1888, tras la muerte de Marx, los incluyó como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Marx era un genial creador de eslóganes y las *Tesis sobre Feuerbach* son, básicamente, un repertorio de lemas que resulta fácil sobreinterpretar. Más allá de su fuerza retórica, son interesantes porque implican una matización a las versiones más crudas del materialismo y una conexión *avant la lettre* con las corrientes sociológicas hermenéuticas.

En Bruselas, entre 1845 y 1846, Marx y Engels trabajaron en *La ideología alemana*, un ensayo que iba a ser una especie de continuación de *La sagrada familia* (una crítica a los neohegelianos que habían escrito en París en 1844). *La ideología alemana* a menudo se cita como la exposición más cabal y extensa del materialismo histórico. Sin embargo, también debe manejarse con precaución. No hay que olvidar que es un escrito inacabado que Marx y Engels nunca llegaron publicar y decidieron abandonar, en palabras de Marx, «a la crítica roedora de los ratones». La versión que conocemos es el resultado de un trabajo de reconstrucción bastante creativo por parte de los editores desde que el manuscrito se dio a conocer por primera vez en 1926.

El manifiesto comunista (1848), un encargo a Marx y a Engels de la Liga Comunista, plantea en términos muy claros la ver-

sión marxiana de la teoría del conflicto. Ciento cincuenta años después de su redacción, el *Manifiesto* sigue siendo un escrito fascinante. Para no malinterpretar su tono mesiánico, conviene no olvidar que se escribió meses antes de que se produjera una oleada revolucionaria que conmocionó a los gobiernos de toda Europa. Cuando Marx y Engels escriben que el fantasma del comunismo recorre Europa, se están tomando una licencia poética pero no exageran en absoluto.

El siguiente conjunto de escritos aquí recogidos es diez años posterior. Por muy renuente que se sea a establecer periodizaciones en la trayectoria de Marx, resulta evidente que suponen un cambio importante. Tras años de estudio sistemático, las posiciones teóricas de Marx son mucho más complejas, con permanentes matizaciones que, aunque pueden resultar extenuantes, dan una idea de cómo el materialismo histórico se ha transformado en un proyecto más riguroso y, por eso mismo, menos concluyente y dogmático.

La *Introducción a la crítica de la economía política de 1857* puede entenderse como un prolegómeno a todo este periodo de investigaciones socioeconómicas, el más importante de la producción teórica de Marx. Es un manuscrito inacabado que no se publicó hasta el siglo XX en el que se analiza cómo los dispositivos conceptuales del idealismo se cuelan involuntaria e inadvertidamente en las teorías sociales positivas, y se reivindica un método alternativo. Aunque probablemente sea un texto independiente, a menudo se edita junto con un conjunto de escritos en los que Marx trabajó inmediatamente después, entre 1857 y 1858, y que se conocen como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* o *Grundrisse* («borradores», en alemán). Se trata de una serie de siete cuadernos de notas que elaboró como preparación

para lo que se convertiría en la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*. Los *Grundrisse* son muy valiosos porque nos muestran algo así como el laboratorio conceptual de Marx. Son escritos poco sistemáticos pero muy sugerentes, a menudo elaborados con un lenguaje filosófico un tanto oscuro. En particular, han sido muy influyentes sus observaciones sobre las formaciones económicas precapitalistas en las que se generalizan algunas tesis que, posteriormente, en *El capital* –concretamente en el capítulo dedicado a la «acumulación originaria»–, se restringen a la transición del feudalismo al capitalismo en Inglaterra.

También pertenece a los *Grundrisse* un breve capítulo del cuaderno VII que es uno de los pocos textos explícitamente catastrofistas de Marx. En él se explica cómo el modo de producción capitalista, al promover el avance tecnológico, mina sus propias bases y prefigura una alternativa emancipadora. A medida que se desarrolla el capitalismo, la creación de riqueza depende cada vez menos de la cantidad de trabajo y más de la aplicación de la tecnociencia a la producción. Sin embargo, desde el punto de vista de Marx, en el capitalismo el tiempo de trabajo es la «única medida y fuente de la riqueza». El capitalismo, por tanto, está basado en un dilema práctico, una tendencia permanente a colapsar que se puede apreciar en sus frecuentes y periódicas crisis endógenas. Esta dinámica, por otro lado, tiene potencialidades positivas, en la medida en que pone de manifiesto que es materialmente posible que el desarrollo del bienestar común no dependa de la explotación sino de la creatividad colectiva. Por todo ello, hay una íntima conexión entre este texto y el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, la versión más acabada de la teoría de la historia de Marx entendida como determinismo tecnológico.

Del mismo modo, hay una relación intrincada entre el Marx catastrofista y el prólogo a la primera edición de *El capital.* Un texto muy conocido donde Marx, de un lado, identifica su metodología con la de las ciencias naturales y, de otro, relaciona la dinámica expansiva del capitalismo con su teoría de la historia. El epílogo a la segunda edición de *El capital,* igualmente célebre, responde a las críticas metodológicas de las que ha sido objeto la obra y aclara su relación con Hegel. Por último, el capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía es uno de los escasos textos donde Marx se hace cargo de la relación compleja entre las condiciones de producción materiales y los aspectos simbólicos de la cultura capitalista.

La *Crítica del programa de Gotha* consiste en una serie de comentarios que Marx escribió en 1875 a propósito del programa fundacional del recién creado Partido Obrero Socialista de Alemania. Es un texto que hay que interpretar con cautela. No es un escrito teórico sino una intervención política urgente vinculada a una coyuntura muy concreta. Marx era un polemista beligerante y poco comedido. La *Crítica del programa de Gotha* incluye tesis de gran profundidad, pero también apostillas condescendientes e ironías injustificadas. No obstante, plantea algunas de las más explícitas formulaciones que hizo Marx sobre cuestiones de justicia y moral y, por lo menos en ese sentido, es un texto irremplazable. También es una de las formulaciones más claras de la relación entre las declinaciones políticas del materialismo histórico y sus distintas concreciones prácticas.

Por último, la «Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*» y el «Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasulich» se han convertido en escritos cruciales en las interpre-

taciones contemporáneas de Marx que se citan con muchísima frecuencia. Durante mucho tiempo, Marx fue un crítico poco caritativo de las sociedades tradicionales. En el siglo XIX aún estaba fresco en la memoria colectiva el recuerdo horrorizado de las relaciones de dependencia personal, la superstición y el inmovilismo característico de muchas comunidades preilustradas. Y otro tanto pasaba con los avances en la libertad individual de las revoluciones políticas burguesas. No hay que olvidar que Marx empieza a escribir apenas cincuenta años después de la Revolución Francesa. Sin embargo, en el tramo final de su trayectoria intelectual, Marx decidió investigar con más detalle las sociedades neolíticas, con un creciente interés por la etnología. El resultado fue un mayor aprecio de algunos aspectos positivos de estas comunidades y de su posible conexión con una alternativa socialista.

En esta antología se han empleado distintas traducciones. En primer lugar, se han recuperado las traducciones clásicas del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú. Todas ellas han contado con la revisión técnica de César Ruiz Sanjuán que, además, ha traducido la Introducción de 1857 y los textos de los *Grundrisse*. La traducción del *Manifiesto del Partido Comunista* es de Pedro Ribas. Por último, las traducciones de los extractos de *El capital* son de Manuel Sacristán.

Sugerencias bibliográficas

El materialismo histórico no es una teoría que Marx formulara con claridad sino un conjunto de hipótesis asistemáticas acerca de la estructura social y el cambio histórico. Estudiar el materialismo histórico es sinónimo de *reconstruir*

el materialismo histórico. Esta incertidumbre hermenéutica ha dado lugar a una bibliografía abundantísima y muy heterogénea. A continuación, se sugiere un brevísimo elenco de ensayos en lengua española que pueden servir como guía básica para adentrarse en este frondoso terreno intelectual. Todos ellos han sido utilizados abundantemente en esta introducción y contienen amplios repertorios bibliográficos mucho más detallados.

Marx (sin ismos) (El Viejo Topo, Barcelona, 1998), de Francisco Fernández Buey, es una excelente introducción al conjunto de la obra de Marx. Subraya la conexión de la obra teórica de Marx con su dimensión política y no elude algunos problemas metodológicos y éticos que plantea.

En *El materialismo* (Síntesis, Madrid, 1998), Carlos Fernández Liria analiza con detalle la propuesta de *La ideología alemana* y otros textos afines desde un punto de vista cercano al estructuralismo. Ofrece una reconstrucción muy accesible de las discusiones de Marx con los posthegelianos, aunque su objetivo no es tanto la minuciosidad historiográfica como la justificación de la oportunidad y actualidad de la intervención marxiana.

La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa (Siglo XXI, Madrid, 1986), de Gerald A. Cohen, es uno de los grandes hitos de la interpretación de las obras de Marx, aunque su valor desde el punto de vista de la filosofía de las ciencias sociales trasciende el ámbito de los estudios marxianos. Cohen establece la coherencia y corrección formal del determinismo tecnológico de Marx, si bien no se compromete con su validez empírica. Se compartan o no sus posiciones, es un modelo a seguir de rigor y profundidad y constituye una referencia ineludible en el campo de los estudios sobre el materialismo histórico.

En *Democracia contra capitalismo* (Siglo XXI, Madrid, 2000), Ellen Meiksins Wood presenta una propuesta explícitamente contraria a la de Cohen. El ensayo expone con claridad y elocuencia una crítica del determinismo tecnológico y una defensa del materialismo histórico entendido como teoría del conflicto cercana a importantes historiadores como Edward P. Thompson. Complementariamente, en *El Marx tardío y la vía rusa* (Revolución, Madrid, 1990), Teodor Shanin propone un lectura no evolucionista de la obra teórica de Marx profundamente esclarecedora.

Una evaluación empática pero nada complaciente de la influencia de Marx en las ciencias sociales se encuentra en Eric Hobsbawm, *Sobre la historia* (Crítica, Barcelona, 2002). Del mismo modo, *Tras las huellas del materialismo histórico* (Siglo XXI, Madrid, 1986), de Perry Anderson, reconstruye con una impresionante agudeza y concisión la compleja relación del materialismo histórico con las ciencias sociales y la filosofía contemporáneas.

César Rendueles

Tesis sobre Feuerbach[1]

1. Marx escribió este texto en la primavera de 1845 y lo tituló originalmente «ad Feuerbach». Engels lo publicó en 1888, tras la muerte de Marx, como apéndice a su *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* En la nota preliminar Engels dice haber encontrado estas «once tesis sobre Feuerbach en un viejo cuaderno de Marx». Y aclara: «se trata de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo». La traducción está basada en la edición española del texto que, en 1966, publicó el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú dentro de las *Obras Escogidas* en tres tomos de Marx y Engels, que ha sido revisada por César Ruiz Sanjuán.

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación,* pero no como *actividad sensible humana,* no como *práctica,* no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva.* Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera el comportamiento teórico como lo auténticamente humano, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «crítico-práctica».

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y de que, por tanto, los hombres transformados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV

Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso,

imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su fundamento terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender éste en su contradicción y luego revolucionarlo en la práctica mediante la supresión de la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar aquélla teóricamente y revolucionarla en la práctica.

V

Feuerbach, descontento con el *pensamiento abstracto,* apela a la *contemplación sensorial;* pero no concibe la sensibilidad como una actividad sensorial-humana *práctica.*

VI

Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto nmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A abstraer del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso para sí y a presuponer un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una universalidad interna, muda, que se limita a unir *de un modo natural* a los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII

La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.

IX

A lo máximo que llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la «sociedad civil».

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad «civil»; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

XI

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de *transformarlo.*

«Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista»[2].

Capítulo I de *La ideología alemana*

Karl Marx y Friedrich Engels

2. Este texto forma parte del primer capítulo de *La ideología alemana*, una obra en la que Marx y Engels trabajaron en Bruselas entre 1845 y 1846 y en la que planteaban una crítica de la filosofía posthegeliana de autores como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer o Max Stirner. El ensayo quedó inacabado y Marx y Engels renunciaron explícitamente a publicarlo. La versión íntegra del manuscrito vio la luz en 1932, en una reconstrucción del Instituto Marx-Engels de la URSS. Todos los encabezamientos y títulos de epígrafes entre corchetes fueron añadidos en esta edición póstuma. La traducción está basada en la edición española del texto que, en 1966, publicó el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú dentro de las *Obras Escogidas* en tres tomos de Marx y Engels, que ha sido revisada por César Ruiz Sanjuán.

[I]

[...]

[2. Premisas de las que arranca la concepción materialista de la historia]

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas son constatables, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de

ello, su relación con el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la constitución física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las orográficas, las hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a diferenciarse de los animales tan pronto comienzan a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su propia vida material.

El modo de producir los medios de vida de los hombres depende, ante todo, de la índole misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que reproducir.

Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al *incrementarse la población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

[3. Producción e intercambio. División del trabajo y formas de propiedad: tribal, antigua y feudal]

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen del grado en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta qué punto se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el que se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación conduce, en primer lugar, a la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la *ciudad* y el *campo* y en la oposición de sus intereses. Su desarrollo ulterior conduce a que el trabajo comercial se separe del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de realizar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se revelan, al desarrollarse el intercambio, en las relaciones entre diferentes naciones.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo vive de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribal presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural de trabajo existente en el seno de la familia. La estructura social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una extensión de la familia: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, luego los miembros de la tribu y, finalmente, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el intercambio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.

La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad,* mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, supeditada a la propiedad comunal. Los ciudadanos del Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos, lo que ya de por sí los vincula a la forma de la propiedad comunal. Es la propiedad privada comunal de los ciudadanos activos del Estado, obligados con respecto a los esclavos a permanecer

unidos en este tipo natural de asociación. Esto explica por qué toda la estructura de la sociedad asentada sobre estas bases, y con ella el poder del pueblo, decaen a medida que va desarrollándose la propiedad privada inmobiliaria. La división del trabajo aparece aquí más desarrollada. Nos encontramos ya con la oposición entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la oposición entre Estados que representan, de una parte, los intereses de la vida urbana y, de otra, los de la vida rural; dentro de las mismas ciudades, con la oposición entre la industria y el comercio marítimo. Las relaciones de clases en re iudadanos y esclavos han adquirido ya su pleno desarrollo.

Con el desarrollo de la propiedad privada surgen aquí las mismas relaciones con que nos encontraremos en la propiedad privada de los tiempos modernos, aunque en proporciones más extensas. De una parte, aparece la concentración de la propiedad privada, que en Roma comienza desde muy pronto (una prueba de ello la tenemos en la ley agraria licinia)[3] y que, desde las guerras civiles, sobre todo bajo los emperadores, avanza muy rápidamente; de otra parte, y en relación con esto, la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en proletariado que, sin embargo, dada su posición intermedia entre los ciudadanos poseedores y los esclavos, no llega a adquirir un desarrollo independiente.

La tercera forma es la propiedad feudal o por estamentos. Del mismo modo que la Antigüedad partía de la *ciudad* y de su pequeña comarca, la Edad Media tenía como punto de partida el *campo*. Este cambio de punto de arranque se hallaba condicionado por la población con que se encontró

3. La ley agraria de los tribunos populares romanos Licinio y Sexto, adoptada en el año 367 a. C., prohibía a los ciudadanos romanos poseer más de 500 yugadas (unas 125 hectáreas) de tierra de fondo público (*ager publicus*).

la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas y a la que los conquistadores no aportaron gran incremento. De aquí que, al contrario de lo que había ocurrido en Grecia y en Roma, el desarrollo feudal se iniciara en un terreno mucho más extenso, preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura, al comienzo relacionada con ellas. Los últimos siglos del Imperio romano decadente y su conquista por los propios bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas; la agricultura veíase postrada, la industria languideció por la falta de ventas, el comercio cayó en el sopor o se vio violentamente interrumpido, y la población rural y urbana decreció. Estos factores preexistentes y el modo de organización de la conquista por ellas condicionado hicieron que se desarrollara, bajo la influencia de la estructura del ejército germánico, la propiedad feudal. También ésta se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad [*Gemeinwesen*], pero frente a ésta no se hallan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece el antagonismo del campo con respecto a la ciudad. La estructura jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta estructura feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción eran distintas.

A esta estructura feudal de la posesión de tierras correspondía en las *ciudades* la propiedad corporativa, la

organización feudal de la artesanía. Aquí, la propiedad estribaba, fundamentalmente, en el trabajo individual de cada uno. La necesidad de asociarse para hacer frente a la nobleza rapaz asociada; la necesidad de disponer de locales en el mercado comunes en una época en que el industrial era, al propio tiempo, comerciante; la creciente competencia de los siervos que huían de la gleba y afluían en tropel a las ciudades prósperas y florecientes, y la estructura feudal de todo el país hicieron surgir los *gremios;* los pequeños capitales de los artesanos individuales, reunidos poco a poco por el ahorro, y la estabilidad del número de éstos en medio de una creciente población, hicieron que se desarrollara el sistema de oficiales y aprendices, engendrando en las ciudades una jerarquía semejante a la que imperaba en el campo.

Por tanto, durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte y, de otra, el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba sobre el trabajo de los oficiales de los gremios. La estructura de ambas formas hallábase determinada por las limitadas relaciones de producción, por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y por la industria artesana. La división del trabajo se desarrolló muy poco en el período floreciente del feudalismo. Todo país llevaba en su entraña la oposición entre la ciudad y el campo; es cierto que la estructura de los estamentos se hallaba muy ramificada y acusada, pero no se presentaba ninguna división importante fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, en la ciudad. En la agricultura, la división del trabajo veíase entorpecida por el cultivo parcela-

do, junto al que surgió después la industria a domicilio de los propios campesinos; en la industria, no existía división del trabajo dentro de cada oficio, y muy poca entre unos oficios y otros. La división entre la industria y el comercio se encontró ya establecida de antes en las viejas ciudades, mientras que en las nuevas sólo se desarrolló más tarde, al entablarse entre las ciudades contactos y relaciones.

La agrupación de territorios importantes más extensos para formar reinos feudales era una necesidad, tanto para la nobleza propietaria de tierras como para las ciudades. De aquí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca.

[4. Esencia de la concepción materialista de la historia. El ser social y la conciencia social]

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que actúan productivamente de un determinado modo contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de mistificación ni especulación, la conexión de la estructura social y política con la producción. La estructura social y el Estado se derivan en todo momento del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la representación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas, las representaciones y la conc encia aparece, al principio, entrelazada inmediatamente con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, las relaciones espirituales de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y activos, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y las relaciones correspondientes a las mismas, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia [*das Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [*das bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre viviente; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su

proceso material de vida, proceso empíricamente constatable y ligado a presupuestos materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas les corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales transforman también, al transformar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no carece de premisas. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus premisas son los hombres, pero no tomados en un aislamiento y rigidez fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. En cuanto se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo,

un compendio de los resultados más generales que se pueden abstraer de la observación del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, un esquema o receta para poder aderezar las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea de una época pasada o del presente, donde se aborda la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden darse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

[II]

[...]

[3. Relaciones históricas primarias, o aspectos básicos de la actividad social: producción de medios de subsistencia, creación de nuevas necesidades, reproducción del hombre (la familia), relación social, conciencia]

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer his-

toria», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta ante todo comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. [...]

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. [...]

El tercer factor que aquí interviene desde un principio en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, la *familia.* Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el número de hombres, se generan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al «concepto de la familia», como se suele hacer en Alemania.

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo de modo más comprensible para los alemanes, como tres «mo-

mentos» que han coexistido desde el principio de la historia y desde el primer hombre, y que todavía hoy siguen vigentes en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social–; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o un determinado nivel social, modo de cooperación que es a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio. [...]

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia». Pero tampoco ésta es desde un principio una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje *es* la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás

hombres. Donde existe una actitud, existe para mí, pues el animal no tiene *«actitud»* ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «actitud» alguna. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, en principio, naturalmente, mera conciencia del mundo sensible *inmediato* que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que la actitud de los hombres es puramente animal y al que se someten como el ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o esta determinada actitud hacia la naturaleza se halla determinada por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que la actitud limitada de los hombres hacia la naturaleza condiciona la limitada actitud de unos hombres para con otros, y ésta, a su vez, determina su actitud limitada hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún modificación histórica alguna. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entrar en conexión con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria, y, en este punto, el hombre sólo se distingue del cordero por cuanto que su conciencia

sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y se perfecciona después, al aumentar la productividad, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. A la par con ello se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo espontáneo o introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, a las contingencias, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo material y el mental. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, representarse realmente algo [*wirklich etwas*] sin representarse algo real [*etwas Wirkliches*]; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», la teología, la filosofía, la moral, etc. Pero, aun cuando esta teoría, teología, filosofía, moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse por el hecho de que las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también por el hecho de que la contradicción no se da en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y la conciencia general de una nación (como ocurre actualmente en Alemania); pero, dado que esta contradicción se presenta como contradicción existente sólo dentro del cuadro

de la conciencia nacional, a tal nación le parece que también la lucha se circunscribe a dicha escoria nacional.

Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por *sí* sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo,* se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que se suprima nuevamente la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los «espectros», los «nexos», los «seres superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea del individuo aparentemente aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de relación congruente con él.

[4. La división social del trabajo y sus consecuencias: la propiedad privada, el Estado, la «enajenación» de la actividad social]

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la segmentación de la sociedad en diversas familias opuestas, se da, al mismo tiempo, la *distribución* y, concretamen-

te, la distribución *desigual,* tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, evidentemente todavía muy rudimentaria, latente en la familia, es la primera forma de propiedad que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «universal», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo.

Precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado,* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses individuales y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a través de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno

de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás. De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los teóricos alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de habérseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* y en *La sagrada familia*)[4]. Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar, a su vez, su interés como interés general, cosa que en el primer momento se ve obligada a hacer.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés «general» a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que moverse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos

4. *Deutsch-Französische Jahrbücher* ('Anales Francoalemanes') fue una revista dirigida por Marx y Arnold Ruge editada en París en alemán. Sólo llegó a publicarse un número, en febrero de 1844. *La sagrada familia* es una obra de Marx y Engels publicada en 1845 en Frankfurt que proponía una virulenta crítica de los jóvenes hegelianos y que anticipa algunos de los temas de *La ideología alemana*.

intereses particulares que constantemente y de un *modo real* se oponen a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y la contención a través del interés «general» ilusorio bajo la forma del Estado.

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de que, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino de modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; mientras que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

Esta fijación de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder objetivo erigido so-

bre nosotros, sustraído a nuestro control, que se interpone en nuestras expectativas y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino espontánea, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, desarrollarse en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos, y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda –relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer–, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la

extrañeza con la que los hombres se relacionan con sus propios productos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de sus relaciones mutuas?

[5. Desarrollo de las fuerzas productivas como premisa material del comunismo]

Esta «enajenación», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede superarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder «insoportable», es decir, en un poder contra el que hay que hacer la revolución, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente «desposeída» y, a la par con ello, en contradicción con un mundo de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al misma tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo una relación *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa «desposeída» se produce simultáneamente en todos los pueblos (compe-

tencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales,* empíricamente universales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1) el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local, 2) las mismas *potencias* de relación no podrían desarrollarse como potencias *universales* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples «circunstancias» supersticiosas de puertas adentro, y 3) toda ampliación de la relación suprimiría el comunismo local. El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción «de una vez» y simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.

Por lo demás, la masa de los *simples* obreros –de la mano de obra excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que sea– y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial.* Por tanto, el proletariado sólo puede existir *en un plano histórico-mundial,* lo mismo que el comunismo, su acción sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que se tendrá que dirigir la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.

[...]

[6. Conclusiones de la concepción materialista de la historia: continuidad del proceso histórico, transformación de la historia en historia universal, necesidad de la revolución comunista]

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente transformadas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente transformada, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la revolución francesa, mediante lo cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una «persona junto a otras personas» (junto a la «Autoconciencia», la «Crítica», el «Único», etc.), mientras que lo que designamos con las palabras «determinación», «fin», «germen», «idea», de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta.

Cuanto más se extienden, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más se destruye el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía espontánea entre las diversas naciones, tanto más la historia se convierte en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables

obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos reinos, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; y vemos también cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal por cuanto que la escasez de estos productos, provocada por el Sistema Continental napoleónico[5], incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, estableciéndose con ello la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la «autoconciencia», del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos una prueba cualquier individuo, tal y como es, como anda y se detiene, come, bebe y se viste.

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión se representan como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de lo que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolu-

5. La expresión «Sistema Continental» (o «Bloqueo Continental») hace referencia a la política exterior de Napoleón Bonaparte, dirigida a excluir al Reino Unido del intercambio mercantil con el resto de Europa. Se concretó en un embargo comercial decretado en 1806 y que acataron los países bajo el control directo o indirecto de Francia.

ción, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en relación práctica con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar de esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia *omnímoda,* forma plasmada espontáneamente de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se transforma, gracias a esta revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos y dominándolos como potencias absolutamente extrañas. Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la «autocreación del género» (la «sociedad como sujeto»), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros,* tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos ni en la disparatada concepción de San Bruno ni en el sentido del «Único», del hombre «hecho»[6].

6. A lo largo de *La ideología alemana* Marx y Engels se refieren en tono burlón al filosofo Bruno Bauer, discípulo directo de Hegel, como «San Bruno». El «Único» y el hombre «hecho» hacen referencia a la obra *El único y su propiedad,* de Max Stirner, otro filósofo de la época.

Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1) En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas productivas sino más bien fuerzas destructivas (maquinaria y dinero); y, a la vez, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta oposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2) que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas productivas son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria va necesariamente dirigida contra una clase, la que ha dominado hasta ahora; 3) que todas las anteriores revoluciones dejaban intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de ésta, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, mientras que la revolución comunista va dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de todas las clases, al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolu-

ción de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad, y 4) que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución;* y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que *derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.

[7. Resumen de la concepción materialista de la historia]

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, exponiéndola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la interdependencia entre estos diversos aspectos). Esta concepción, a diferencia de la idealista, no busca una categoría en cada período, sino que se mantiene siempre sobre el *terreno* his-

tórico real, no explica la práctica partiendo de la idea, sino explica las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por lo cual llega, consecuentemente, a la conclusión de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica intelectual, mediante la disolución en la «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «visiones»[7], etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia», como el «espíritu del espíritu», sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una relación históricamente creada de los hombres con la naturaleza y de los unos con los otros, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida en que los hombres hace a las circunstancias.

Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la «sustancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a la apoteosis y

7. Expresiones de Max Stirner en *El único y su propiedad*.

combatiéndolo; un fundamento real que no se ve perturbado en lo más mínimo en cuanto a sus efectos e influencia sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como «autoconciencia» y como el «Único». Y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las conmociones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente. Y si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma «producción de la vida» vigente hasta ahora, contra la «actividad global» sobre la que descansa, será completamente indiferente para el desarrollo práctico que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya una o cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.

[...]

[III]

[1. La clase dominante y la conciencia dominante. Cómo se ha formado la concepción hegeliana de la dominación del espíritu en la historia]

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a

su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por regla general, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de *ello* y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión, y, por tanto, entre otras cosas, que dominen también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por tanto, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como «ley eterna».

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba como una de las potencias fundamentales de toda la historia hasta el presente, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo espiritual y material, de tal modo que dentro de esta clase una parte se presenta como los pensadores de esta clase (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su fuente de

sustento fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta oposición y hostilidad entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho más arriba lo necesario.

Ahora bien, si, en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, prescindimos de los individuos y de las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc. Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará nece-

sariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo universal. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder alcanzar los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia universal. La clase revolucionaria aparece en un principio, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase,* no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés coincide realmente todavía más o menos con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial. Su triunfo beneficia también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevasen por encima del proletariado, pero sólo en la medida en que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, se ahonde y agudice todavía más la oposición entre la clase no dominante y la dominante en ese momento. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de li-

brarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más decisiva, más radical de las condiciones sociales anteriores de la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia de que la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es «lo general», lo dominante.

Una vez que las ideas dominantes se separan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado el que el factor dominante en la historia son siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas el pensamiento, «la idea», etc., como lo que impera en la historia, presentando así todos estos conceptos e ideas particulares como «autodeterminaciones» *del* concepto que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven del concepto del hombre, del hombre representado, de la esencia del hombre, *del* hombre. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. El propio Hegel confiesa, al final de su *Filosofía de la Historia,* que «sólo considera el desarrollo ulterior *del concepto*» y que ha expuesto en la historia la «verdadera *teodicea*». Pero cabe remontarse, a su vez, a los productores «del concepto», a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces a la conclusión de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre

en la historia; conclusión que, en efecto, según veremos, ha sido proclamada ya por Hegel.

Por tanto, todo el artificio que consiste en demostrar la supremacía del espíritu en la historia (la jerarquía, en Stirner) se reduce a los tres esfuerzos siguientes:

1.° Separar las ideas de los individuos dominantes –que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales– de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

2.° Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una conexión mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como «autodeterminaciones del concepto» (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre que descansan, forman realmente una conexión y porque, concebidas como *meras* ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).

3.° Para eliminar la apariencia mística de este «concepto que se determina a sí mismo», se lo convierte en una persona, «la autoconciencia» o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes «del concepto» en la historia, en los «pensadores», los «filósofos», los ideólogos, concebidos a su vez como los productores de la historia, como el «Consejo de los Guardianes», como los dominantes. Con lo cual habremos eliminado de la historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo.

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imperar, y la causa de su dominio preferente en este país, deben ser explicados en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los

juristas y los políticos (incluyendo entre éstos a los estadistas prácticos), en relación con los dogmáticos ensueños y tergiversaciones de estos individuos. Estas ilusiones, ensueños e ideas tergiversadas se explican de un modo muy sencillo por la posición práctica de los mismos en la vida, por los negocios y por la división del trabajo existente.

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* [tendero] sabe distinguir perfectamente entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.

[IV]

[...]

[2. La división del trabajo material y mental. La separación entre la ciudad y el campo. El sistema gremial]

La más importante división del trabajo físico e intelectual es la separación entre la ciudad y el campo. La oposición entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días *(Anticorn-Law-League)*[8].

8. La Liga contra las Leyes Cerealistas *(Anticorn-Law-League)* fue una organización inglesa fundada en 1838 para combatir las leyes que limitaban

Con la ciudad aparece la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en una palabra, de la organización política comunal [*des Gemeindwesens*] y, por tanto, de la política en general. Se manifiesta aquí por vez primera la separación de la población en dos grandes clases, basada directamente en la división del trabajo y en los instrumentos de producción. La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, mientras que el campo muestra precisamente el hecho contrario, el aislamiento y la dispersión. La oposición entre la ciudad y el campo sólo puede existir en el contexto de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria del sometimiento del individuo a la división del trabajo, a una determinada actividad que le viene impuesta, sometimiento que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente esta oposición de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder *sobre* los individuos, y mientras exista este poder, tiene que existir necesariamente la propiedad privada. La abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad, condición que depende, a su vez, de un gran número de premisas materiales, que no es posible alcanzar por obra de la simple voluntad, como cualquiera puede percibir a primera vista. (Estas condiciones habrán de ser examinadas más adelante.) La separación entre la ciudad y el campo

la importación de trigo en beneficio de los grandes terratenientes. La Liga exigía la libertad de comercio con el fin de disminuir los salarios de los obreros y debilitar las posiciones de la aristocracia terrateniente. La derogación en 1846 de las leyes cerealistas simboliza el triunfo de la burguesía industrial sobre la aristocracia agraria.

puede concebirse también como la separación entre el capital y la propiedad de la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, es decir, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio.

En las ciudades, que la Edad Media no heredó ya acabadas de la historia anterior, sino que surgieron como formaciones nuevas a partir de los siervos de la gleba convertidos en hombres libres, el trabajo particular de cada uno de éstos era la única propiedad con que contaba, a excepción del pequeño capital aportado por él y que consistía casi exclusivamente en las herramientas más necesarias. La competencia de los siervos fugitivos que constantemente afluían a la ciudad, la guerra continua del campo contra los centros urbanos y, como consecuencia de ello, la necesidad de un poder militar organizado por parte de las ciudades, el nexo de la propiedad en común sobre determinado trabajo, la necesidad de disponer de lonjas comunes para vender las mercancías, en una época en que los artesanos eran al mismo tiempo *commerçants* [comerciantes], y la consiguiente exclusión de estas lonjas de los individuos que no pertenecían a la profesión, el antagonismo de intereses entre unos y otros oficios, la necesidad de proteger un trabajo aprendido con mucho esfuerzo y la organización feudal de todo el país: tales fueron las causas que movieron a los trabajadores de cada oficio a agruparse en gremios. No tenemos por qué entrar aquí en las múltiples modificaciones del régimen gremial, producto del desarrollo histórico ulterior. La huida de los siervos de la gleba a las ciudades tuvo lugar de manera ininterrumpida durante toda la Edad Media. Estos siervos, perseguidos en el campo por sus señores, se presentaban individualmente en las ciudades, donde se encontraban con

agrupaciones organizadas contra las que eran impotentes y en las que tenían que resignarse a ocupar el lugar que les asignaran la demanda de su trabajo y el interés de sus competidores urbanos, ya agremiados. Estos trabajadores, que afluían a la ciudad cada cual por su cuenta, no podían llegar a ser nunca una fuerza, ya que, si su trabajo era un trabajo gremial que tuviera que aprenderse, los maestros de los gremios se apoderaban de ellos y los organizaban con arreglo a sus intereses, y en los casos en que el trabajo no tuviera que aprenderse y no se hallara, por tanto, encuadrado en ningún gremio, sino que fuese simple trabajo de jornaleros, quienes lo ejercían no llegaban a formar ninguna organización y seguían siendo para siempre una muchedumbre desorganizada. Fue la necesidad del trabajo de los jornaleros en las ciudades la que creó esta plebe.

Estas ciudades eran verdaderas «asociaciones» creadas por la necesidad inmediata, por la preocupación de defender la propiedad y de multiplicar los medios de producción y los medios de defensa de los diferentes miembros. La plebe de estas ciudades hallábase privada de todo poder, ya que se hallaba formada por un tropel de individuos extraños los unos a los otros y venidos allí cada uno por su cuenta, frente a los cuales se encontraba un poder organizado, militarmente pertrechado, que los miraba con malos ojos y los vigilaba celosamente. Los oficiales y aprendices de cada oficio se hallaban organizados como mejor cuadraba al interés de los maestros; la relación patriarcal que les unía a los maestros de los gremios dotaba a éstos de un doble poder, de una parte mediante su influencia directa sobre la vida entera de los oficiales y, de otra parte, porque para los oficiales que trabajaban con el mismo maestro éste constituía un nexo real de unión que los mantenía en cohesión frente

a los oficiales de los demás maestros y los separaba de éstos; por último, los oficiales se hallaban vinculados a la organización existente por su interés en llegar a ser un día maestros. Esto explica por qué, mientras la plebe se lanzaba, por lo menos, de vez en cuando, a sublevaciones y revueltas contra toda esta organización urbana, las cuales, sin embargo, no surtían efecto alguno, por la impotencia de quienes las sostenían, los oficiales, por su parte, sólo se dejaran arrastrar a pequeños actos de resistencia y de protesta dentro de cada gremio, actos que son, en realidad, parte integrante de la existencia del propio régimen gremial. Las grandes insurrecciones de la Edad Media partieron todas del campo, pero, igualmente resultaron fallidas, debido precisamente a su dispersión y a la tosquedad inherente a la población campesina.

El capital, en estas ciudades, era un capital constituido de un modo espontáneo, formado por la vivienda, las herramientas del oficio y la clientela tradicional y hereditaria; capital irrealizable por razón del escaso desarrollo del intercambio y de la insuficiente circulación, y que se tenía que heredar de padres a hijos. No era, como en los tiempos modernos, un capital tasable en dinero, para el que es indiferente que se invierta en tales o en cuales cosas, sino un capital directamente entrelazado con el trabajo determinado y concreto de su poseedor e inseparable de él; era, por tanto, en este sentido, un capital *de estamento*.

La división del trabajo entre los distintos gremios dentro las ciudades era todavía [completamente espontánea], y en los gremios mismos no se presentaba en absoluto entre los diferentes trabajadores. Cada uno de éstos tenía que hallarse versado en toda una serie de trabajos y hacer cuanto sus herramientas le permitieran; el limitado intercambio y las

escasas relaciones de unas ciudades con otras, la escasez de población y la limitación de las necesidades no permitían que la división del trabajo se desarrollara, razón por la cual quien quisiera llegar a ser maestro necesitaba dominar todo el oficio. De aquí que todavía encontremos en los artesanos medievales cierto interés por su trabajo especial y por su destreza para ejercerlo, destreza que puede, incluso, llegar hasta un cierto sentido artístico limitado. Pero a esto se debe también el que los artesanos medievales viviesen totalmente consagrados a su trabajo, mantuviesen una resignada actitud de vasallaje con respecto a él y se viesen enteramente absorbidos por sus ocupaciones, mucho más que el obrero moderno, a quien su trabajo le es indiferente.

[3. Prosigue la división del trabajo. El comercio se separa de la industria. División del trabajo entre las distintas ciudades. La manufactura]

La siguiente extensión de la división del trabajo fue la separación entre la producción y el intercambio, la formación de una clase especial de comerciantes, separación que en las ciudades tradicionales (en las que, entre otras cosas, existían judíos) se había heredado del pasado y que en las ciudades recién fundadas no tardó en aparecer. Se establecía con ello la posibilidad de relaciones comerciales que fuesen más allá de los ámbitos inmediatos, posibilidad cuya realización dependía de los medios de comunicación existentes, del estado de seguridad pública logrado en el país y condicionado por las circunstancias políticas (sabido es que en toda la Edad Media los mercaderes hacían sus recorridos en caravanas armadas) y de las necesidades más primi-

tivas o más desarrolladas de las zonas asequibles al comercio, con arreglo a su correspondiente grado de cultura.

Al centrarse el intercambio en manos de una clase especial y al extenderse el comercio, por medio de los mercaderes, hasta más allá de la periferia inmediata a la ciudad, se opera inmediatamente una interacción entre la producción y el intercambio. Las ciudades entran en contacto *unas con otras,* se llevan de una ciudad a otra nuevos instrumentos de trabajo, y la separación entre la producción y el intercambio no tarda en provocar una nueva división de la producción entre las distintas ciudades, y pronto vemos que cada una de ellas tiende a explotar, predominantemente, una rama industrial. La limitación inicial a una determinada localidad comienza a desaparecer poco a poco.

El que las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente los inventos, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio. Cuando aún no existe un intercambio que trascienda más allá de la vecindad más inmediata, cada invento tiene que hacerse de manera particular en cada localidad, y bastan los simples accidentes fortuitos, tales como las irrupciones de los pueblos bárbaros e incluso las guerras habituales, para reducir las fuerzas productivas y las necesidades de un país a un punto en que se vea obligado a comenzar todo de nuevo. En los inicios de la historia, todos los inventos tenían que hacerse diariamente de nuevo y en cada localidad, con independencia de las otras. Cuán poco seguras se hallaban de una destrucción total las fuerzas productivas pobremente desarrolladas, aun en casos en que el comercio había logrado una relativa extensión, lo muestran los fenicios, cuyas invenciones desaparecieron en su mayoría por largo tiempo al ser desplazada esta nación

del comercio, avasallada por Alejandro y al sobrevenir la consiguiente decadencia. Y lo mismo ocurrió en la Edad Media, por ejemplo, con la industria del cristal policromado. La conservación de las fuerzas productivas obtenidas sólo se garantiza al adquirir carácter universal el intercambio, al tener como base la gran industria y al incorporarse todas las naciones a la lucha de la competencia.

La división del trabajo entre las diferentes ciudades trajo como consecuencia inmediata el nacimiento de las manufacturas, como ramas de producción que se salían ya de los marcos del régimen gremial. El primer florecimiento de las manufacturas –en Italia, y más tarde en Flandes– tuvo como premisa histórica el intercambio con naciones extranjeras. En otros países –en Inglaterra y Francia, por ejemplo–, las manufacturas comenzaron limitándose al mercado interior. Aparte de las premisas ya indicadas, las manufacturas presuponen una concentración ya bastante avanzada de la población –sobre todo en el campo– y del capital, que comienza a reunirse en pocas manos, ya en los gremios, a despecho de las ordenanzas gremiales, ya entre los comerciantes.

El tipo de trabajo que desde el primer momento presuponía el funcionamiento de una máquina, siquiera fuese la más rudimentaria, no tardó en revelarse como el más susceptible de desarrollo. El primer trabajo que se vio impulsado y adquirió nuevo desarrollo mediante la extensión del intercambio fue la tejeduría, que hasta entonces venían ejerciendo los campesinos como actividad accesoria, para procurarse las necesarias prendas de vestir. La tejeduría fue la primera manufactura y siguió siendo luego la más importante de todas. La demanda de telas para vestir, que crecía a medida que aumentaba la población, la incipiente acumu-

lación y movilización del capital formado espontáneamente por efecto de la circulación acelerada y la necesidad de cierto lujo, provocada por todos estos factores y propiciada por la gradual expansión del intercambio, imprimieron al trabajo textil un impulso cuantitativo y cualitativo que lo obligó a salirse del marco de la forma de producción tradicional. Junto a los campesinos que tejían para atender a sus propias necesidades, los cuales siguieron existiendo y existen todavía hoy, apareció en las ciudades una nueva clase de tejedores que destinaban todos sus productos al mercado local y, muchas veces, incluso a los mercados de fuera.

La tejeduría, que en la mayoría de los casos requería poca destreza y que no tardó en desdoblarse en una serie infinita de ramas, se resistía por su propia naturaleza a soportar las trabas del régimen gremial. Esto explica por qué los tejedores trabajaban casi siempre en aldeas y en zonas de mercado sin organización gremial, que poco a poco fueron convirtiéndose en ciudades y que no tardaron en figurar, además, entre las más florecientes de cada país.

Con la manufactura exenta de las trabas gremiales se transformaron también las relaciones de propiedad. El primer paso para superar el capital formado espontáneamente en los estamentos se había dado al aparecer los comerciantes, cuyo capital fue desde el primer momento un capital móvil, es decir, un capital en el sentido moderno de la palabra, en la medida en que ello era posible en las circunstancias de aquel entonces. El segundo paso de avance lo dio la manufactura, que a su vez movilizó una masa del capital formado espontáneamente e incrementó en general la masa del capital móvil frente a la de aquél.

Y la manufactura se convirtió, al mismo tiempo, en el refugio de los campesinos contra los gremios a que ellos no

tenían acceso o que les pagaban mal, lo mismo que en su tiempo las ciudades dominadas por los gremios habían brindado a la población campesina refugio contra [la nobleza rural que la oprimía].

El comienzo de las manufacturas trajo consigo, además, un período de vagabundaje, provocado por la supresión de las mesnadas feudales, por el licenciamiento de los ejércitos que habían servido a los reyes contra los vasallos, por los progresos de la agricultura y la transformación de grandes extensiones de tierras de labor en pasturas. Ya esto sólo demuestra que la aparición de este vagabundaje coincide exactamente con la desintegración del feudalismo. En el siglo XIII nos encontramos ya con determinados períodos de este tipo, aunque el vagabundaje sólo se generaliza y se convierte en un fenómeno permanente a fines del XV y comienzos del XVI. Tan numerosos eran estos vagabundos, que Enrique VIII de Inglaterra, para no citar más que a este monarca, mandó ahorcar a 72.000. Hubo que vencer enormes dificultades y una larguísima resistencia hasta lograr que estas grandes masas de gentes llevadas a la miseria extrema se decidieran a trabajar. El rápido florecimiento de las manufacturas, sobre todo en Inglaterra, fue absorbiéndolas gradualmente.

La manufactura lanzó a las diversas naciones al terreno de la competencia, a la lucha comercial, ventilada en forma de guerras, aranceles proteccionistas y prohibiciones, mientras que anteriormente las naciones, cuando se hallaban en contacto, mantenían entre sí un inofensivo intercambio comercial. A partir de ahora, el comercio adquiere una significación política.

La manufactura trajo consigo, al mismo tiempo, una relación distinta del trabajador con el patrono. En los gremios

persistía la vieja relación patriarcal entre oficiales y maestros; en la manufactura esta relación fue suplantada por la relación monetaria entre el trabajador y el capitalista; en el campo y en las pequeñas ciudades, esta relación seguía teniendo un color patriarcal, pero en las grandes ciudades, en las ciudades manufactureras por excelencia, perdió en seguida casi por completo ese matiz.

La manufactura y, en general, el movimiento de la producción experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del intercambio como consecuencia del descubrimiento de América y de la ruta marítima hacia las Indias Orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras, y principalmente las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un duro golpe a la propiedad feudal de la tierra y a los trabajadores, al paso que las expediciones de aventureros, la colonización y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se hacía posible y se iba realizando día tras día, daban comienzo a una nueva fase del desarrollo histórico, en la que en general no hemos de detenernos aquí. La colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono.

La expansión del comercio y de la manufactura sirvió para acelerar la acumulación del capital móvil, mientras en los gremios, en los que nada estimulaba la ampliación de la producción, el capital formado espontáneamente permanecía estable o incluso decrecía. El comercio y la manufactura crearon la gran burguesía, al paso que en los gremios se concentraba la pequeña burguesía, que ahora ya no seguía dominando, como antes, en las ciudades, sino que tenía que

inclinarse bajo la dominación de los grandes comerciantes y manufactureros. De ahí la decadencia de los gremios en cuanto entraban en contacto con la manufactura.

Durante la época de que hablamos, las relaciones entre las naciones en sus intercambios adquieren dos formas distintas. Al principio, la escasa cantidad de oro y plata circulantes condicionaba la prohibición de exportar estos metales, y la industria, generalmente importada del extranjero e impuesta por la necesidad de dar ocupación a la creciente población urbana, no podía desenvolverse sin un régimen de protección, que, naturalmente, no iba dirigido solamente contra la competencia interior, sino también, y fundamentalmente, contra la competencia exterior. El privilegio local de los gremios hacíase extensivo, en estas prohibiciones originarias, a toda la nación. Los aranceles aduaneros surgieron de los tributos que los señores feudales cobraban a los comerciantes que atravesaban sus dominios, redimiéndose de ese modo del saqueo, tributos que más tarde cobraban también las ciudades y que, al surgir los Estados modernos, han sido el recurso más al alcance de la mano del fisco para obtener dinero.

La aparición del oro y la plata de América en los mercados europeos, el desarrollo gradual de la industria, el rápido auge del comercio y, como consecuencia de ello, el florecimiento de la burguesía no gremial y la propagación del dinero, dieron a todas estas medidas una significación distinta. El Estado, que cada día podía prescindir menos del dinero, mantuvo ahora, por razones de orden fiscal, la prohibición de exportar oro y plata; los burgueses, que tenían como principal objeto de acaparación estas masas de dinero lanzadas ahora nuevamente sobre el mercado, se sentía plenamente satisfechos con ello; los anteriores privilegios,

vendidos por dinero, se convirtieron en fuente de ingresos para el gobierno; surgieron en la legislación aduanera los aranceles de exportación que, interponiendo un obstáculo en el camino de la industria, perseguían fines puramente fiscales.

El segundo período comenzó a mediados del siglo XVII y duró casi hasta finales del XVIII. El comercio y la navegación se habían expandido más rápidamente que la manufactura, la cual desempeñaba un papel secundario; las colonias comenzaron a convertirse en importantes consumidores y las diferentes naciones fueron tomando posiciones, mediante largas luchas, en el mercado mundial que se abría. Este período comienza con las leyes de navegación y los monopolios coloniales. La competencia entre unas y otras naciones era eliminada, dentro de lo posible, por medio de aranceles, prohibiciones y tratados; en última instancia, la lucha de competencia se libraba y decidía por medio de la guerra (principalmente, de la guerra marítima). La nación más poderosa en el mar, Inglaterra, mantenía su supremacía en el comercio y en la manufactura. Vemos ya aquí la concentración en un solo país.

La manufactura había disfrutado de una constante protección, por medio de aranceles proteccionistas en el mercado interior, mediante monopolios en el mercado colonial y, en el mercado exterior, llevando hasta el máximo las tarifas aduaneras diferenciales. Se favorecía la elaboración de materiales producidos en el propio país (lana y lino en Inglaterra, seda en Francia), prohibiéndose la exportación de materias primas producidas dentro del país (lana, en Inglaterra), a la par que se descuidaba o se contenía la exportación de la materia prima importada (así, en Inglaterra, del algodón). Como es natural, la nación que dominaba el co-

mercio marítimo y que era la potencia colonial procuró asegurarse también la mayor extensión cuantitativa y cualitativa de la manufactura. Ésta no podía en modo alguno prescindir de un régimen de protección, ya que fácilmente podía perder su mercado y verse arruinada por los más pequeños cambios producidos en otros países; era fácil introducirla en un país de condiciones hasta cierto punto favorables, pero esto mismo hacía que fuese también fácil destruirla. Pero, al mismo tiempo, debido al modo en que funcionaba la manufactura en el país, principalmente en el siglo XVIII, ésta se entrelazaba de tal manera con las relaciones de vida de una gran masa de individuos, que ningún país podía aventurarse a poner en juego su existencia abriendo el paso a la libre competencia. Dependía enteramente, por tanto, en cuanto se la llevaba hasta la exportación, de la expansión o la restricción del comercio y ejercía sobre éste un efecto relativamente muy pequeño. De aquí su significación secundaria y de aquí también la influencia de los comerciantes en el siglo XVIII. Eran los comerciantes, y sobre todo los armadores de buques, los que por encima de los demás acuciaban para conseguir protección del Estado y monopolios; y aunque también los manufactureros, es cierto, demandaban y conseguían medidas proteccionistas, marchaban constantemente, en cuanto a importancia política, a la zaga de los comerciantes. Las ciudades comerciales, y principalmente las ciudades marítimas, se convirtieron en cierto modo en centros civilizados y de la gran burguesía, al paso que en las ciudades fabriles persistía la mayor parte de la pequeña burguesía. [...].

Sin embargo, el movimiento del capital, aunque notablemente acelerado, siguió manteniéndose relativamente lento. La fragmentación del mercado mundial en diferentes partes, cada una de ellas explotada por una nación distinta, la

eliminación de la competencia entre las naciones, la indigencia de la misma producción y el régimen monetario, que apenas comenzaba a salir de sus primeras fases, entorpecían bastante la circulación. Consecuencia de ello era aquel sucio y mezquino espíritu de tendero que permanecía adherido todavía a todos los comerciantes y al modo y al estilo de la vida comercial en su conjunto. Comparados con los manufactureros, y sobre todo con los artesanos, estos mercaderes eran, indudablemente, burgueses y grandes burgueses. Pero en comparación con los comerciantes e industriales del período siguiente, no pasaban de pequeños burgueses.

Este período se caracteriza también por el cese de las prohibiciones de exportación de oro y plata, por el nacimiento del comercio de dinero, la aparición de los bancos, de la deuda pública, del papel-moneda, de las especulaciones con acciones y valores, del agiotaje en toda clase de artículos y del desarrollo del dinero en general. El capital vuelve a perder ahora gran parte del carácter natural que todavía le queda.

[4. La más extensa división del trabajo. La gran industria]

La concentración del comercio y de la manufactura en un país –Inglaterra–, mantenida y desarrollada incesantemente a lo largo del siglo XVII, fue creando para este país poco a poco un relativo mercado mundial y, con ello, una demanda para los productos manufactureros de este mismo país, que las anteriores fuerzas productivas de la industria no alcanzaban ya a satisfacer. Y esta demanda creciente, que rebasaba la capacidad de las fuerzas productivas, fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer período de la pro-

piedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo. Las restantes condiciones de esta nueva fase –la libertad de competencia dentro del país, el desarrollo de la mecánica teórica (la mecánica consumada por Newton había sido la ciencia más popular de Francia e Inglaterra, en el siglo XVIII), etc.– existían ya en Inglaterra. (La libre concurrencia en el seno del país hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución: en 1640 y 1688 en Inglaterra, en 1789 en Francia.)

La competencia obligó en seguida a todo país deseoso de conservar su papel histórico a proteger sus manufacturas por medio de nuevas medidas arancelarias (ya que los viejos aranceles resultaban insuficientes frente a la gran industria), y poco después a introducir la gran industria al amparo de aranceles proteccionistas. Pese a estos medios de protección, la gran industria universalizó la competencia (la gran industria es la libertad práctica de comercio, y los aranceles proteccionistas no pasan de ser, en ella, un paliativo, un dique defensivo *dentro* de la libertad comercial), creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sistema monetario) y la centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del

mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta ahora existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todas las relaciones naturales, en la medida en que era posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades formadas naturalmente, las grandes ciudades industriales modernas, que surgían de la noche a la mañana. Destruyó, donde quiera que penetrase, la artesanía y todos los niveles anteriores de la industria. Consumó el triunfo de la ciudad comercial sobre el campo. Su [primera premisa] era el sistema automático. [Su desarrollo] engendró una masa de fuerzas productivas que encontraban en la propiedad privada una traba entorpecedora, como los gremios lo habían sido para la manufactura y la pequeña explotación agrícola para los avances de la artesanía. Estas fuerzas productivas, bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentaban un desarrollo unilateral, se convertían para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad de ellas ni siquiera podían llegar a aplicarse con la propiedad privada. La gran industria creaba por doquier, en general, las mismas relaciones entre las clases de la sociedad, destruyendo con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades. Finalmente, mientras la burguesía de cada nación seguía manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria creaba una clase que en todas las naciones se movía por el mismo interés y en la que quedaba ya destruida toda nacionalidad; una clase que se desentendía realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se le enfrentaba. La

gran industria hace insoportable al obrero no sólo la relación con el capitalista, sino incluso el mismo trabajo.

Huelga decir que la gran industria no alcanza el mismo nivel de desarrollo en todas y cada una de las localidades de un país. Sin embargo, esto no detiene el movimiento de clase del proletariado, puesto que los proletarios engendrados por la gran industria se ponen a la cabeza de este movimiento y arrastran consigo a toda la masa, y puesto que los obreros excluidos de la gran industria se ven empujados por ésta a una situación de vida aún peor que la de los obreros de la gran industria misma. Y, del mismo modo, los países en que se ha desarrollado una gran industria influyen sobre los países *plus ou moins* [más o menos] no industriales, en la medida en que éstos se ven impulsados por el intercambio mundial a la lucha universal de competencia.

[...]

[6. La competencia de los individuos y la formación de las clases. El desarrollo de la oposición entre los individuos y las condiciones de su vida. La comunidad ilusoria de los individuos en la sociedad burguesa y la unidad efectiva de los individuos en la sociedad comunista. El sometimiento de las condiciones de vida de la sociedad al poder de los individuos unidos]

La competencia aísla a los individuos, no sólo a los burgueses, sino aún más a los proletarios, enfrentándolos los unos con los otros, a pesar de que los aglutine. De aquí que tenga que pasar largo tiempo antes de que estos individuos pue-

dan agruparse, aparte de que para dicha agrupación –si ésta no ha de ser puramente local– tienen que ser producidos por la gran industria los medios necesarios: las grandes ciudades industriales y los medios de comunicación baratos y rápidos, razón por la cual sólo es posible vencer tras largas luchas a cualquier poder organizado que se enfrente a estos individuos aislados, que viven en condiciones que reproducen diariamente su aislamiento. Pedir lo contrario sería tanto como pedir que la competencia no existiera en esta determinada época histórica o que los individuos se quitaran de la cabeza las relaciones sobre las que, como individuos aislados, no tienen el menor control.

[...]

Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo ellos mismos se enfrentan los unos con los otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el sometimiento de los diferentes individuos a la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo este sometimiento de los individuos a la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en un sometimiento a diversas ideas, etc.

Si se considera *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de los es-

tamentos y las clases que se suceden históricamente y con arreglo a las ideas generales que de este modo se les han impuesto, uno puede imaginarse fácilmente que en estos individuos se ha desarrollado el Género o el Hombre o que ellos han desarrollado al Hombre; un modo de representarse las cosas que se da de bofetadas con la historia. Luego, uno puede concebir estos diferentes estamentos y clases como especificaciones del concepto general, como subespecies del Género, como fases de desarrollo del Hombre.

Esta inclusión de los individuos en determinadas clases no podrá superarse, en efecto, hasta que se forme una clase que no tenga ya por qué oponer ningún interés especial de clase a la clase dominante.

La transformación de las fuerzas (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede superarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus disposiciones en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino tam-

bién una nueva traba. Dentro de la comunidad real, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad en y por medio de su asociación.

Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo «puro», en el sentido de los ideólogos. Pero en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio del inevitable carácter autónomo que adoptan las relaciones sociales dentro de la división del trabajo, se acusa una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones. (Lo que no debe entenderse en el sentido de que, por ejemplo, el rentista, el capitalista, etc., dejen de ser personas, sino en el de que su personalidad se halla condicionada y determinada por relaciones de clase muy concretas, y la diferencia sólo se pone de manifiesto en contraposición con otra clase y, con respecto a ellas mismas, solamente cuando se presenta la bancarrota). En el estamento (y más todavía en la tribu) esto aparece aún velado; y así, por ejemplo, un noble sigue siendo un noble y un plebeyo un plebeyo, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquélla una cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, la contingencia de las condiciones de vida para el individuo, sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía. La competencia y la lucha de unos individuos con otros es la que engendra y desarrolla este carácter contingente en cuanto tal. Por eso en la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo

puramente contingente; pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material. La diferencia del estamento se manifiesta, concretamente, en la antítesis de burguesía y proletariado. Al aparecer el estamento de los vecinos de las ciudades, las corporaciones, etc., frente a la nobleza rural, sus condiciones de existencia, la propiedad mobiliaria y el trabajo artesanal, que existían ya de un modo latente antes de su separación de la asociación feudal, aparecieron como algo positivo, que se hacían valer frente a la propiedad inmueble feudal, y ésta era la razón de que volvieran a revestir en su modo, primeramente, la forma feudal. Es cierto que los siervos de la gleba fugitivos consideraban su servidumbre anterior como algo contingente a su personalidad. Pero con ello no hacían sino lo mismo que hace toda clase que se libera de una traba, aparte de que ellos, al obrar de este modo, no se liberaban como clase, sino aisladamente. Además, no se salían del marco del régimen de los estamentos, sino que formaban un estamento nuevo y conservaban en su nueva situación su modo de trabajo anterior, y hasta lo desarrollaban, al liberarlo de trabas que ya no correspondían al desarrollo que había alcanzado.

Tratándose de los proletarios, por el contrario, su propia condición de vida, el trabajo, y con ella todas las condiciones de existencia de la sociedad actual, se han convertido para ellos en algo contingente, sobre lo que cada proletario de por sí no tiene el menor control y sobre lo que no puede darle tampoco el control ninguna organización *social,* y la contradicción entre la personalidad del proletario individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta, es decir, el trabajo, se revela ante él mismo, sobre todo porque se ve sacrificado ya desde su infancia y porque no tiene la

menor probabilidad de llegar a obtener, dentro de su clase, las condiciones que le coloquen en otra situación.

No debe olvidarse que la misma necesidad de los siervos de existir y la imposibilidad de las grandes haciendas, que trajo consigo la distribución de pequeñas parcelas de tierra entre los siervos, no tardaron en reducir las obligaciones de los siervos para frente a su señor feudal a un promedio de prestaciones en especie y en trabajo que hacía posible al siervo la acumulación de propiedad mobiliaria, facilitándole con ello la posibilidad de huir de las tierras de su señor y permitiéndole subsistir como miembro de una ciudad, lo que contribuyó, al mismo tiempo, a crear gradaciones entre los siervos, y así, vemos que los siervos fugitivos son ya, a medias, miembros de las ciudades. Y fácil es comprender que los campesinos siervos conocedores de un oficio eran los que más probabilidades tenían de adquirir propiedades mobiliarias.

Así, pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, en fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan suprimir su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, es decir, suprimir el trabajo. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma en que los individuos componentes de la sociedad se manifestaban hasta ahora en conjunto hacia el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad.

* * *

De toda la exposición anterior se desprende que la relación de comunidad en que entraban los individuos de una clase, relación condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad a la que pertenecían estos individuos solamente como individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase; es decir, una relación que no los unía en cuanto tales individuos, sino en cuanto miembros de una clase. En cambio, con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario: en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y cómo hasta ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones de libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación merced a la división del trabajo era sencillamente una asociación [...] acerca de estas condiciones, dentro de las cuales lograban luego los individuos el disfrute de la casualidad. A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar se le llamaba, hasta ahora, libertad personal. Estas condiciones de existencia sólo son, naturalmente, las fuerzas productivas y las formas de intercambio existentes en cada caso.

* * *

El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que transforma por completo la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la formación material de las condiciones de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación. Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto de la relación que han tenido hasta ese momento los individuos mismos. Los comunistas tratan, por tanto, prácticamente, las condiciones creadas por la producción y el intercambio existentes hasta ese momento como condiciones inorgánicas, sin llegar siquiera a imaginarse que las generaciones anteriores se propusieran o pensaran suministrarles materiales y sin creer que estas condiciones fuesen inorgánicas para los individuos que las creaban.

[...]

«Burgueses y proletarios»

Capítulo I del *Manifiesto del Partido Comunista*[9]

Karl Marx y Friedrich Engels

9. «Burgueses y proletarios» es el primer capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista,* publicado en Londres en 1848. Aunque el *Manifiesto* está basado en varios borradores previos de Engels, Marx fue el responsable de su estructura y redacción final. La traducción empleada es de Pedro Ribas y corresponde a la edición del *Manifiesto* de 2011 de Alianza Editorial.

[...]

La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es historia de luchas de clases.

Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos, han estado y están enfrentados entre sí, han mantenido una lucha ininterrumpida, ya oculta ya abierta, una lucha que en todos los casos terminó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien con el hundimiento conjunto de las clases en lucha.

En las primeras épocas de la historia encontramos en casi todas partes una completa división de la sociedad en diferentes estamentos, un múltiple escalonamiento de posiciones sociales. En la antigua Roma tenemos patricios, caballeros, plebeyos, esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales, siervos y, por si fuera poco, en casi todas esas clases hay que añadir gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, surgida del hundimiento de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Se ha limitado a sustituir las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha, por otras nuevas.

Sin embargo, nuestra época, la de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado las contradicciones de clase. La sociedad entera se va dividiendo cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente enfrentadas: burguesía y proletariado.

De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres[10] de las primeras ciudades; de estos vecinos libres surgieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la emergente burguesía un espacio nuevo. El mercado de las Indias Orientales y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, el aumento de los medios de cambio y de las mercancías en general, proporcionaron al comercio, a la navegación, a la industria, un impulso jamás conocido y, con ello, un rápido desarrollo al elemento revolucionario en la decadente sociedad feudal.

La anterior organización feudal o gremial de la industria no bastaba ya para satisfacer la creciente demanda resultante de nuevos mercados. En lugar de ella, vino la manufactura. El estamento medio industrial sustituyó a los maestros gremiales; la división del trabajo entre las diversas corpora-

10. *Pfahlbürger* es la palabra que emplea Marx. Literalmente significa «ciudadano entre palos». En la Edad Media eran los ciudadanos que, sin vivir en la ciudad, sino entre sus palos, tenían derecho de ciudadanía. En otros pasajes he traducido *Pfahlbügerschaft* por «pequeña burguesía». *[N. del T.]*

ciones desapareció ante la división del trabajo en el propio taller.

Pero los mercados seguían aumentando, la demanda seguía creciendo. Tampoco la manufactura daba abasto. Entonces vinieron el vapor y la maquinaria a revolucionar la producción industrial. En lugar de la manufactura comenzó la moderna gran industria, en lugar del estamento medio industrial aparecieron los industriales millonarios, los jefes de ejércitos industriales enteros, los modernos burgueses.

La gran industria ha instaurado el mercado mundial que el descubrimiento de América había preparado. El mercado mundial ha propiciado un inmenso desarrollo del comercio, de la navegación, de las comunicaciones terrestres. Tal desarrollo ha influido, a su vez, en la expansión de la industria, y a medida que se han desarrollado industria, comercio, navegación, ferrocarriles, en esta misma medida se ha desarrollado la burguesía, ha multiplicado sus capitales, ha relegado a un segundo plano a todas las clases legadas por la Edad Media.

Vemos, pues, que la moderna burguesía, es, por su parte, producto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de transformaciones en el modo de producción y de intercambio.

Cada uno de estos grados del desarrollo de la burguesía iba acompañado de su correspondiente avance político. Estamento sometido bajo el dominio de los señores feudales, asociación armada y con autogobierno en la comuna, unas veces república urbana independiente, otras tercer estado tributario de la monarquía, después, en tiempos de la manufactura, contrapeso frente a la nobleza en la monarquía estamental o absoluta, en general, base principal de las grandes monarquías, la burguesía conquistó finalmente,

desde la instauración de la gran industria y del mercado mundial, la hegemonía política exclusiva en el moderno estado representativo. El poder estatal moderno no es más que una junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado un papel altamente revolucionario en la historia.

Allí donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha arrancado despiadadamente los abigarrados lazos que ligaban a los hombres con sus «superiores naturales», y no ha dejado otro lazo entre hombre y hombre que el desnudo interés, que el seco «pago al contado». Ha sofocado el sagrado embeleso de la ilusión piadosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía pequeñoburguesa en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha disuelto la dignidad humana en el valor de cambio y ha sustituido las libertades garantizadas y legalmente adquiridas por la *única* libertad, la libertad de comercio sin escrúpulos. En una palabra, ha sustituido la explotación recubierta de ilusiones religiosas y políticas por la explotación abierta, desvergonzada, directa, a secas.

La burguesía ha despojado de su aureola todas las profesiones que hasta hoy eran venerables y contempladas con piadoso respeto. Ha convertido en asalariados suyos al médico, al jurista, al cura, al poeta, al hombre de ciencia.

La burguesía ha rasgado el velo de tierno sentimentalismo que envolvía las relaciones familiares y lo ha reducido a una relación dineraria.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza, que la reacción tanto admira en la Edad Media, tenía su complemento natural en el más indolente vivir del cuento de la lechera. Ha sido ella la primera que ha demos-

trado lo que puede llevar a cabo la actividad humana. Ella ha realizado maravillas completamente distintas de las pirámides egipcias, de los acueductos romanos y de las catedrales góticas, ha realizado campañas enteramente distintas de las migraciones de pueblos y de las cruzadas.

La burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los instrumentos de producción, esto es, las relaciones de producción, esto es, todas las relaciones sociales. La conservación inalterada del antiguo modo de producción era, en cambio, la primera condición de existencia de todas las clases industriales anteriores. La continua transformación de la producción, la incesante sacudida de todos los estados sociales, la eterna inseguridad y movimiento, esto es lo que caracteriza la época burguesa respecto de todas las demás. Quedan disueltas todas las relaciones fijas, oxidadas, con su cortejo de representaciones y visiones veneradas desde antiguo, mientras todas las recién formadas envejecen antes de poder osificar. Todo lo estamental y establecido se esfuma; todo lo sagrado es profanado, mientras los hombres se ven, al fin, obligados a considerar sobriamente su situación y sus relaciones recíprocas.

La necesidad de dar salida cada vez más amplia a sus productos empuja a la burguesía a moverse por el globo entero. En todas partes tiene que anidar, en todas partes, ampliarse, en todas partes, crear conexiones.

La burguesía, con su explotación del mercado mundial, ha configurado la producción y el consumo de todos los países a escala cosmopolita. Con gran pesar de los reaccionarios, ha sustraído a la industria el suelo nacional bajo sus pies. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y lo siguen siendo a diario. Quedan desplazadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en una cuestión

vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas del lugar, sino que las elaboran procedentes de las zonas más alejadas, y sus productos no se consumen ya sólo en el propio país, sino simultáneamente en todos los continentes. En lugar de las viejas necesidades, satisfechas con productos del campo, aparecen otras nuevas que requieren ser satisfechas con productos de los países y climas más lejanos. En lugar de la antigua autarquía y aislamiento locales, surge un intercambio universal, una interdependencia universal entre todas las naciones. Y no sólo en la producción material, sino también en la intelectual. Los productos intelectuales de cada nación se convierten en propiedad común. La peculiaridad y limitación nacionales se van tornando imposibles de día en día, y de las muchas literaturas nacionales y locales se forma una literatura mundial.

La burguesía, gracias al rápido perfeccionamiento de todos los instrumentos de producción y a la inmensa mejora de las comunicaciones, arrastra a todas las naciones, incluso a las más bárbaras, hacia la civilización. Los bajos precios de sus productos son la artillería pesada con la que derriba todas las murallas chinas, con la que doblega la más terca xenofobia de los bárbaros hasta su capitulación. La burguesía obliga a todas las naciones a apropiarse del modo de producción burgués si no quieren sucumbir; las obliga a incorporar ellas mismas la llamada civilización, esto es, a convertirse en burguesas. En una palabra, crea un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado enormes ciudades, ha multiplicado considerablemente la población ciudadana en comparación con la agraria, arrancando así a una parte importante

de la población del idiotismo de la vida campesina. Al igual que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los pueblos bárbaros y semibárbaros a los civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.

La burguesía va eliminando progresivamente la dispersión de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción, concentrado la propiedad en pocas manos. Consecuencia necesaria de esto ha sido la centralización política. Provincias independientes, casi federadas simplemente, cada una con diferentes intereses, leyes, gobiernos, tarifas aduaneras, se han visto obligadas a unirse en una sola nación, un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase, una sola línea aduanera.

La burguesía, en sus apenas cien años de dominio de clase, ha creado fuerzas productivas más abundantes y colosales que todas las generaciones pasadas en su conjunto. Sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, maquinaria, aplicación de la química a la industria y la agricultura, navegación a vapor, ferrocarriles, telégrafo eléctrico, roturación de continentes enteros, acondicionamiento de ríos para la navegación, poblaciones enteras levantadas repentinamente, ¿qué siglo anterior sospechó que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues: los medios de producción y de comunicación[11] sobre cuya base se formó la burguesía fueron creados en la sociedad feudal. Alcanzado cierto nivel de de-

11. «Medios de comunicación» es traducción de *Verkehrsmittel*, palabra que en alemán no alude sólo a prensa, radio, televisión, teléfono, etc., sino también medios de transporte: trenes, barcos, aviones, coches, etc; también se refiere al intercambio comercial o tráfico. *[N. del T.]*

sarrollo de estos medios de producción y de comunicación, las relaciones conforme a las cuales producía e intercambiaba la sociedad feudal, la organización feudal de la agricultura y la manufactura, en una palabra, las relaciones de propiedad feudales, dejaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Estas relaciones de propiedad frenaban la producción, en lugar de favorecerla. Se convirtieron en otras tantas trabas. Hubo que romperlas, y las rompieron.

En su lugar, apareció la libre concurrencia, con la constitución social y política adecuada a ella, con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nuestros ojos se produce un movimiento parecido. Los medios de producción y comunicación, las relaciones de propiedad burguesas, la moderna sociedad burguesa, que tan espectaculares medios de producción y comunicación se ha sacado del sombrero, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias subterráneas que él mismo ha conjurado. Desde hace decenios, no es la historia de la industria y del comercio otra cosa que la historia de la rebelión de las modernas fuerzas productivas frente a las modernas relaciones de producción, frente a las relaciones de propiedad, que son las condiciones de vida de la burguesía y de su dominio. Basta mencionar las crisis comerciales, que en su periódica reaparición, cada vez más amenazante, cuestionan la existencia de la sociedad burguesa. En las crisis comerciales no sólo se destruye regularmente gran parte de lo producido, sino gran parte de las fuerzas productivas ya creadas. En las crisis se desata una epidemia social que en todas las épocas anteriores hubiese aparecido como algo absurdo, la epidemia de sobreproducción. La sociedad se halla de pronto retrotraída a un estado de momentánea barbarie; el hambre, la devastadora guerra general, parecen

haberla privado de todas las provisiones; la industria, el comercio, parecen estar destruidos, y ¿por qué? Porque posee demasiada civilización, demasiadas provisiones, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas que tiene a su disposición no sirven ya para fomentar las relaciones de propiedad burguesas. Al contrario, se han vuelto demasiado poderosas para esas relaciones, que las frenan ahora; y tan pronto como superan ese freno, provocan el desorden en toda la sociedad burguesa, ponen en peligro la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas se han vuelto demasiado estrechas para abarcar la riqueza que han creado. ¿Cómo supera las crisis la burguesía? Por un lado, mediante la forzada destrucción de una masa de fuerzas productivas; por otro, conquistando nuevos mercados y explotando más a fondo los viejos. ¿De qué manera entonces? Preparando crisis más universales y violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.

Las armas con las que la burguesía derribó el feudalismo se dirigen ahora contra la burguesía misma.

Pero la burguesía no sólo ha forjado las armas que van a darle muerte; ha creado también a los hombres que van a manejarlas, los obreros modernos, los *proletarios*.

En la misma medida en que se desarrolla la burguesía, esto es, el capital, se desarrolla el proletariado, la clase de obreros modernos que viven tan sólo si encuentran trabajo, y que solamente lo encuentran si su trabajo aumenta el capital. Estos obreros, que tienen que venderse al por menor, son una mercancía como otro artículo de comercio cualquiera, expuesta igualmente, pues, a todas las vicisitudes de la concurrencia, a todas las oscilaciones del mercado.

El trabajo del proletario ha perdido todo su carácter independiente debido a la expansión de la maquinaria y a la

división del trabajo, y con ello, todo su atractivo para el obrero. Éste se convierte en mero accesorio de la máquina, del que tan sólo se exige la manipulación más sencilla y monótona, la más fácil de aprender. Los costes que ocasiona el obrero se limitan, pues, casi a las provisiones que necesita para su sustento y para la reproducción de su raza. Ahora bien, el precio de una mercancía y, por tanto, del trabajo, es igual a sus costes de producción. Cuanto más desagradable es el trabajo, tanto más disminuye, pues, el salario. Más todavía, cuanto más aumenta la maquinaria y la división del trabajo, tanto más aumenta la masa de trabajo, ya sea por multiplicación de las horas de trabajo, ya sea por multiplicación del trabajo exigido en un tiempo dado, ya sea por funcionamiento acelerado de las máquinas, etc.

La moderna industria ha transformado el pequeño cuarto de trabajo del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de trabajadores hacinados en la fábrica son organizadas como soldados. Se los coloca como soldados rasos de la industria, bajo vigilancia de una completa jerarquía de suboficiales y oficiales. No sólo son esclavos de la clase burguesa, del estado burgués, sino que son esclavizados cada día y cada hora por la máquina, por el capataz y, sobre todo, por el fabricante burgués individual. Este despotismo es tanto más mezquino, odioso, irritante, cuanto más abiertamente proclama que su fin es el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, esto es, cuanto más se desarrolla la moderna industria, tanto más se ve desplazado el trabajo de los hombres por el de las mujeres. Diferencias de sexo y de edad carecen de valor social para la clase obrera. Ya sólo hay instrumentos de trabajo que ocasionan costos distintos según edad y sexo.

Llegado el punto en que la explotación del obrero por el fabricante termina con el cobro del salario, caen sobre el obrero las otras partes de la burguesía, el propietario de la vivienda, el tendero, el prestamista, etc.

Las clases intermedias hasta ahora existentes, pequeños industriales, comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, todas estas clases caen en el proletariado, ya sea debido a que su pequeño capital no basta para lanzarse a la gran empresa y sucumbe en la competencia con los capitalistas mayores, ya sea debido a que su habilidad ha quedado devaluada por nuevos métodos de producción. De manera que el proletariado se recluta de todas las clases de la población.

El proletariado recorre diversos grados de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su existencia.

Al principio, lucha cada obrero individualmente, después lo hacen los obreros de una fábrica, después los obreros de una rama de trabajo, en una localidad, frente al burgués individual que los explota directamente. Dirigen sus ataques no sólo contra las relaciones de producción burguesas, sino contra los mismos instrumentos de producción; destruyen las mercancías extranjeras en competencia, destrozan las máquinas, prenden fuego a las fábricas, intentan reconquistar la decaída posición del trabajador de la Edad Media.

En esta fase, los obreros forman en el país entero una masa dispersa y fragmentada por la concurrencia. La conjunción masiva de trabajadores no es aún consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, la cual tiene que poner en movimiento al proletariado entero, y de momento lo puede seguir haciendo, con el fin de alcanzar sus propios objetivos políticos. En esta fase, los proletarios

no combaten, pues, a sus enemigos sino a los enemigos de sus enemigos, los restos de la monarquía absoluta, los terratenientes, la burguesía no industrial, los pequeños burgueses. De manera que todo el movimiento histórico se halla concentrado en manos de la burguesía; toda victoria alcanzada en esta situación es una victoria de la burguesía.

Pero con el desarrollo de la industria no sólo se multiplica el proletariado, sino que se concentra en masas mayores, creciendo su fuerza y sintiéndola más. Los intereses, las condiciones de vida entre los proletarios se asemejan cada vez más, dado que la maquinaria va borrando progresivamente las diferencias del trabajo y empuja el salario hacia un nivel igualmente bajo. La creciente concurrencia de la burguesía entre sí y las crisis industriales de ella resultantes hacen oscilar cada vez más el salario del obrero; la maquinaria, que se desarrolla cada vez más rápidamente, perfeccionándose sin cesar, aumenta gradualmente la inseguridad de toda su existencia; de manera creciente, las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren el carácter de colisiones entre dos clases. Los trabajadores comienzan a formar coaliciones frente a la burguesía; se unen para defender su salario. Ellos mismos establecen asociaciones duraderas, con el fin de estar abastecidos en caso de eventuales levantamientos. Aquí y allá la lucha se convierte en sublevación.

De cuando en cuando los obreros triunfan, pero sólo provisionalmente. El verdadero resultado de sus luchas no consiste en el triunfo inmediato, sino en la unión de los obreros, que va ganando cada vez más terreno. Esta unión se ve favorecida por los crecientes medios de comunicación creados por la gran industria, medios que ponen en contacto a los obreros de distintas localidades. Basta este contacto

para centralizar como lucha nacional, como lucha de clases, las múltiples luchas locales que en todas partes tienen igual carácter. Pero toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión para la que los habitantes de las ciudades medievales, con sus caminos vecinales, necesitaron siglos enteros, la realizan los modernos proletarios en pocos años con los ferrocarriles.

Esta organización de los proletarios en clase, y con ello en partido político, se rompe de nuevo a cada instante por la concurrencia entre los obreros mismos. Pero resurge siempre más fuerte, más firme, más poderosa. Ella obliga a reconocer algunos intereses de los trabajadores en forma de leyes, aprovechando las disensiones de la burguesía entre sí. Tal sucede con la ley de las diez horas en Inglaterra.

Las colisiones de la vieja sociedad como tal favorecen en múltiples ocasiones el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía se encuentra en permanente lucha: al principio, contra la aristocracia; más tarde, contra los sectores de la misma cuyos intereses chocan con el progreso de la industria; siempre contra la burguesía de todos los países de fuera. En todas estas luchas se ve obligada a apelar al proletariado, a pedir su ayuda y a comprometerlo así en el movimiento político. Ella misma proporciona, pues, al proletariado sus propios elementos de formación, esto es, armas contra sí misma.

Además, como hemos visto, sectores enteros de la clase dominante son arrojados, debido al progreso de la industria, a las filas del proletariado o, al menos, se ven amenazados en sus condiciones de vida. También estos sectores aportan al proletariado muchos elementos de formación.

Finalmente, en las épocas en las que la lucha de clases se aproxima a su desenlace, el proceso de disolución dentro

de la clase dominante, dentro de la vieja sociedad entera, toma un carácter tan violento, tan agudo, que una pequeña fracción de la clase dominante se desprende de ella y se suma a la clase revolucionaria, a la clase que lleva el futuro en sus manos. De ahí que así como antes se pasó una parte de la nobleza a la burguesía, así se pasa ahora una parte de la burguesía al proletariado, y especialmente un sector de los ideólogos burgueses que se han elevado a la comprensión teórica de todo el movimiento histórico.

De todas las clases que se hallan hoy frente a la burguesía, únicamente el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las otras clases degeneran y se hunden con la gran industria, el proletariado es su producto más propio.

Los estamentos medios, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino, todos ellos atacan a la burguesía para salvar del hundimiento su existencia como estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, intentan hacer retroceder la rueda de la historia. Si son revolucionarios, lo son a la vista de su inminente paso al proletariado, por lo que no defienden sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, abandonando su punto de vista propio para situarse en el del proletariado.

El proletariado de harapos, esa pasiva descomposición de las capas bajas de la antigua sociedad, es a veces arrastrado al movimiento por una revolución proletaria, pero, conforme a todas sus condiciones de vida, estará más dispuesto a dejarse comprar por los manejos reaccionarios.

Las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya abolidas en las del proletariado. El proletario carece de propiedad; su relación con mujer e hijos nada tiene ya en común con la relación familiar burguesa; el moderno trabajo indus-

trial, la moderna sumisión al capital, la misma en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, ha quitado por entero al proletariado su carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él prejuicios burgueses, bajo los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses.

Todas las clases que antes conquistaron el dominio intentaron asegurar la posición que habían alcanzado sometiendo la sociedad entera a las condiciones en que ellas obtenían sus ganancias. Los proletarios sólo pueden conquistar las fuerzas productivas sociales aboliendo su propio modo de apropiación hasta ahora existente y, con ello, el modo de apropiación entero hasta ahora existente. Los proletarios no tienen nada que asegurar de lo suyo, tienen que destruir la seguridad privada y todos los seguros privados hasta hoy existentes.

Todos los movimientos han sido hasta hoy movimientos de minorías o en interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría. El proletariado, la capa social más baja de la actual sociedad, no puede levantarse, enderezarse sin que se haga saltar por los aires toda la sobrestructura de las capas que forman la sociedad oficial.

Aunque no por su contenido, la lucha del proletariado es, por su forma, una lucha nacional. El proletariado de cada país tiene que arreglárselas primero con su propia burguesía.

Al señalar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido la guerra civil más o menos oculta en el seno de la sociedad existente, hasta el punto en el que rompe en una revolución abierta y el proletariado afirma su dominio mediante el derribo violento de la burguesía.

Toda sociedad anterior descansaba, según hemos visto, en la oposición de clases opresoras y oprimidas. Ahora bien, para poder oprimir a una clase hay que asegurarle condicio-

nes en las que al menos pueda sostener su existencia esclava. El siervo se elevó a miembro de la comuna estando bajo el servilismo, como el pequeño burgués a burgués estando sometido al yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, en lugar de levantarse con el progreso de la industria, cae cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase. El obrero se convierte en mísero, y el pauperismo se desarrolla más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Así se pone de manifiesto que la burguesía es incapaz de seguir siendo la clase dominante de la sociedad y de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. Es incapaz de dominar porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro de su esclavitud, porque se ve forzada a dejarlo caer hasta una situación en la que tiene que alimentarlo, en lugar de ser alimentada por él. La sociedad no puede seguir viviendo sometida a ella, esto es, la vida de la burguesía no es compatible con la sociedad.

La condición esencial de la existencia y dominio de la clase burguesa es el amontonamiento de riqueza en manos de privados, la formación y multiplicación del capital; la condición del capital es el salariado. El salariado descansa exclusivamente en la concurrencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, cuyo agente involuntario y sin resistencia es la burguesía, sustituye el aislamiento de los obreros, consecuencia de su concurrencia, por su unión revolucionaria, consecuencia de su asociación. Con el desarrollo de la gran industria cede bajo los pies de la burguesía la base misma sobre la que produce y se apropia de los productos. Produce, sobre todo, a sus propios enterradores. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

Introducción a la crítica de la economía política de 1857[12]

12. Este es un estracto de una introducción general, inconclusa, que en 1857 Marx empezó a redactar como preámbulo metodológico a sus investigaciones de economía política que se concretarían en la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*. A menudo se incluye este texto como parte del conjunto de cuadernos conocidos como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* –véase la nota 19 del siguiente capítulo– pero, en realidad, se trata de un texto independiente e inmediatamente anterior. La traducción es de César Ruiz Sanjuán.

[1.] La producción en general

El objeto que vamos a considerar en primer lugar es la *producción material.*

El punto de partida lo constituyen naturalmente los individuos que producen en sociedad, esto es, la producción de los individuos socialmente determinada. El cazador o el pescador aislados y solitarios, con los que empiezan Smith y Ricardo[13], pertenecen a las imaginaciones carentes de fantasía del siglo XVIII. Son robinsonadas que no expresan simplemente, como se imaginan los historiadores de la cultura, una reacción frente al exceso de refinamiento y un regreso a una vida natural malentendida. Tampoco el *Contrato social* de Rousseau, que vincula y pone en relación a través de

13. Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823) están considerados economistas. Son dos de los más importantes representantes de la economía clásica.

un contrato a sujetos independientes por naturaleza, se basa en un naturalismo semejante. Esto es una apariencia, es sólo la apariencia estética de las grandes y pequeñas robinsonadas. De hecho, es más bien la anticipación de la «sociedad burguesa», que se preparaba desde el siglo XVI y que alcanzó su madurez a pasos agigantados en el siglo XVIII. En esta sociedad de la libre competencia aparece el individuo desprendido de los vínculos naturales, etc., que en épocas históricas anteriores hacen de él un elemento perteneciente a un conglomerado humano determinado y delimitado. Los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan por completo Smith y Ricardo, se representan a este individuo del siglo XVIII –que es, por una parte, el producto de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por otra parte, de las nuevas fuerzas productivas que se desarrollan desde el siglo XVI– como un ideal cuya existencia pertenece al pasado. No como un resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia. Puesto que como individuo natural, conforme a la representación que tenían de la naturaleza humana, no era algo surgido históricamente, sino algo puesto por la naturaleza. Esta ilusión ha sido propia hasta ahora de toda nueva época. Steuart[14], que en muchos sentidos se encuentra en oposición al siglo XVIII y que como aristócrata se sitúa más sobre el terreno histórico, ha evitado esta ingenuidad.

Cuanto más atrás nos remontamos en la historia, más aparece el individuo –por tanto, también el individuo productor– como dependiente, perteneciente a un todo mayor: primero todavía de una manera completamente natural

14. James Steuart (1712-1880) fue un economista inglés, uno de los últimos representantes del librecambismo.

dentro de la familia y de la tribu en la que se amplía la familia; después dentro la comunidad en sus diversas formas que surge de la oposición y fusión de las tribus. Es sólo en el siglo XVIII, en la «sociedad burguesa», donde se presentan al individuo las distintas formas de conexión social como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad externa. Pero la época que genera este punto de vista del individuo aislado es la época en la que las relaciones sociales (generales, desde este punto de vista) están más desarrolladas hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon* [animal político], no sólo un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción del individuo aislado fuera de la sociedad –una rareza, que puede sucederle a un hombre civilizado perdido por casualidad en un lugar salvaje y que ya tiene en sí potencialmente las fuerzas de la sociedad– es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que hablen y vivan *juntos*. [...]

Así pues, cuando se habla de producción, se habla siempre de producción en un determinado nivel de desarrollo social, de la producción de individuos que viven en sociedad. Por eso podría parecer que para hablar de la producción tendríamos que seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien explicar desde el principio que tenemos que ver con una época histórica determinada, por ejemplo, con la producción burguesa moderna, que es, de hecho, nuestro tema propiamente dicho. Sin embargo, todas las épocas de la producción tienen ciertas características en común, determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción razonable, en tanto que resalta realmente lo común, lo fija y nos evita de ese modo la repetición. No obstante, eso *general*, es

decir, lo común obtenido mediante la comparación, es ello mismo algo articulado de múltiples maneras, algo que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de ellas pertenecen a todas las épocas, otras sólo son comunes a algunas. Ciertas determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin éstas no sería pensable ninguna producción. Si las lenguas más desarrolladas tienen leyes y determinaciones comunes con las menos desarrolladas, lo que constituye precisamente su desarrollo es la diferencia de eso general y común. Precisamente las determinaciones que son válidas para la producción en general tienen que ser separadas, para que no se olvide la esencial diversidad por causa de la unidad (la cual resulta ya de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son lo mismo). En este olvido se encuentra, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos, que demuestran la eternidad y la armonía de las relaciones sociales existentes. Por ejemplo, ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento fuese sólo la mano. Ninguna producción sería posible sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo fuese sólo la habilidad que está reunida y concentrada en la mano del salvaje a través del ejercicio repetido. El capital es, entre otras cosas, también un instrumento de producción, es también trabajo pasado, objetivado. Por lo tanto, el capital es una relación natural universal y eterna, pero sólo si dejo de lado precisamente lo específico, lo que convierte al «instrumento de producción», al «trabajo acumulado», en capital. [...]

En resumen: hay determinaciones comunes a todas las fases de la producción, que son fijadas por el pensamiento como determinaciones generales. Pero las denominadas

condiciones generales de toda producción no son más que estos momentos abstractos, con los cuales no se puede comprender ninguna fase histórica real de la producción.

[...]

[3.] El método de la economía política

Si consideramos un determinado país desde el punto de vista de la economía política, comenzamos con su población, su distribución en clases, la ciudad, el campo, el mar, las distintas ramas de la producción, las exportaciones y las importaciones, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etc.

Parece ser que lo correcto es empezar con lo real y concreto, con los supuestos efectivos, por tanto, en el caso de la economía, con la población, que es el fundamento y el sujeto de todo el acto de producción social. Sin embargo, en una consideración más detenida esto se muestra como falso. La población es una abstracción si dejo fuera, por ejemplo, las clases de las que consta. Las clases son asimismo una palabra vacía si no conozco los elementos en los que se basan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Éstos presuponen el intercambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Así pues, si comienzo con la población, tendría una representación caótica del conjunto; pero a través de una determinación más precisa, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más

simples. Desde ahí habría que emprender de nuevo el viaje de retorno, hasta que llegase finalmente otra vez a la población, pero esta vez no estaría ante una representación caótica de un conjunto, sino ante una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones. El primer camino es el que ha seguido históricamente la economía política en su fase de surgimiento. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, siempre comenzaban con el todo viviente, con la población, la nación, el Estado, diversos Estados, etc.; pero siempre terminaban descubriendo a través del análisis algunas relaciones generales y abstractas determinantes, como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Tan pronto como estos momentos individuales fueron más o menos abstraídos y fijados, comenzaron los sistemas económicos que a partir de lo simple, como el trabajo, la división del trabajo, las necesidades, el valor de cambio, ascendían hasta el Estado, el intercambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es evidentemente el método científicamente correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, por consiguiente, unidad de lo diverso. De ahí que en el pensamiento aparezca como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por tanto, también el punto de partida de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena se disipa en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. Por eso Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, concentrándose en sí mismo y profundizando en sí mismo, se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método que consiste en ascender de lo abstracto a lo con-

creto es para el pensamiento sólo el modo de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto mental. Pero esto de ningún modo es el proceso de génesis de lo concreto mismo. Por ejemplo, la categoría económica más simple, digamos el valor de cambio, presupone la población, la cual produce dentro de unas determinadas relaciones; también ciertos tipos estructuras familiares, comunitarias, estatales, etc. Dicha categoría no puede existir nunca más que como relación abstracta y unilateral de un todo concreto y viviente ya dado. Como categoría, sin embargo, el valor de cambio tiene una existencia antediluviana. De ahí que para la conciencia, para la cual el pensamiento conceptual es el hombre real y el mundo conceptual como tal es el mundo real –y la conciencia filosófica está determinada de este modo–, el movimiento de las categorías aparece como el acto de producción real –que por desgracia recibe un impulso solamente desde el exterior–, cuyo resultado es el mundo; y esto es correcto –pero aquí tenemos de nuevo una tautología– en tanto que la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es *in fact* [de hecho] un producto del pensar, del concebir; pero de ningún modo es un producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo desde fuera o por encima de la intuición y de la representación, sino que es un producto de la elaboración de la intuición y la representación en conceptos. El todo, tal y como aparece en la mente como todo de pensamiento, es un producto de la mente que piensa, la cual se apropia el mundo del único modo posible para ella, modo que es distinto de la apropiación espiritual de ese mundo en el arte, en la religión o en lo práctico. El sujeto real, tanto antes como después, subsiste en su autonomía fuera de la mente; al menos mientras la mente se

comporta sólo especulativamente, sólo teóricamente. También en el método teórico, por tanto, el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente en la representación como presupuesto.

¿Pero estas categorías simples no tienen también una existencia natural o histórica independiente anterior a las más concretas? «*À dépend* [depende]. Por ejemplo, Hegel comienza correctamente la Filosofía del Derecho con la posesión como la relación jurídica más simple del sujeto[15]. Pero no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominio y servidumbre, que son relaciones mucho más concretas. Sin embargo, sería correcto decir que existen familias y tribus que simplemente *poseen,* pero que no tienen *propiedad.* Respecto a la propiedad, por tanto, la categoría más simple aparece como relación de comunidades familiares o tribales más simples. En una sociedad superior aparece como la relación más simple de una organización desarrollada. Pero el sustrato más concreto, cuya relación es la posesión, está siempre presupuesto. Uno se puede imaginar a un salvaje individual que sea poseedor. Pero entonces la posesión no es una relación jurídica. Es falso que la posesión se desarrolle históricamente hasta la familia. Por el contrario, la posesión presupone siempre esta «categoría jurídica más concreta». No obstante, sigue siendo cierto que las categorías simples expresan relaciones en las que lo concreto no desarrollado puede haberse realizado sin que se haya establecido la referencia o relación más multilateral que está expresada espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado contiene la misma categoría como una relación subordina-

15. G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* ß40.

da. El dinero puede existir y ha existido históricamente antes de que existiera el capital, antes de que existieran los bancos, antes de que existiera el trabajo asalariado, etc. Por consiguiente, desde este punto de vista se puede decir que la categoría más simple puede expresar relaciones dominantes de un todo no desarrollado o relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, que ya existían históricamente antes de que el todo se desarrollase en el aspecto expresado por una categoría más concreta. En este sentido, el curso del pensamiento abstracto, que asciende de lo más simple a lo complejo, correspondería al proceso histórico real.

Por otra parte, se puede decir que hay formas de sociedad muy desarrolladas, pero históricamente inmaduras, en las que se presentan las formas más elevadas de la economía, por ejemplo, la cooperación, una división del trabajo desarrollada, etc., sin que exista ningún tipo de dinero, como por ejemplo Perú. En las comunidades eslavas, el dinero y el intercambio que lo condiciona no aparecen tampoco, o lo hacen en muy escasa medida, en el interior de la comunidad, sino en sus fronteras, en el tráfico con otras comunidades. De modo que es absolutamente falso que el intercambio haya que situarlo dentro de la comunidad como el elemento constitutivo originario. Por el contrario, al comienzo surge más bien en la relación de las distintas comunidades entre sí que entre los miembros de una misma comunidad. Además, aunque el dinero haya desempeñado desde muy pronto un papel de manera generalizada, en la Antigüedad se ha constituido como elemento dominante sólo de manera unilateral en determinadas naciones, las naciones comerciales. E incluso en la Antigüedad más evolucionada culturalmente, entre los griegos y los romanos, apa-

rece su pleno desarrollo sólo en el período de su disolución, mientras que en la moderna sociedad burguesa está presupuesto. Así pues, esta categoría completamente simple no aparece históricamente en toda su intensidad más que en las condiciones más desarrolladas de la sociedad. Pero de ningún modo atravesando todas las relaciones económicas. Por ejemplo, en la época de mayor desarrollo del Imperio romano, el impuesto y la prestación en especie constituyeron su base. En realidad, el dinero sólo se desarrolló plenamente en el ejército. No alcanzó nunca la totalidad del trabajo. Por consiguiente, aunque la categoría más simple puede haber existido históricamente antes de la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo únicamente puede pertenecer a una forma social compleja, mientras que la categoría más concreta estaba plenamente desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada.

El trabajo parece una categoría completamente simple. También la representación del mismo en esta universalidad –como trabajo en general– es antiquísima. No obstante, concebido económicamente en esta simplicidad, el «trabajo» es una categoría tan moderna como las relaciones que generan esta abstracción simple. El sistema monetario, por ejemplo, pone la riqueza en el dinero de manera completamente objetiva, como una cosa exterior[16]. Frente a este punto de vista, se produjo un gran progreso cuando el sistema manufacturero o comercial traslada la fuente de la riqueza desde el objeto a la actividad subjetiva –al trabajo manufacturero y comercial–, pero sigue concibiendo aún

16. Bajo la denominación de «sistema monetario», Marx incluye un conjunto de doctrinas económicas que abarcan desde el siglo XVI hasta la fisiocracia.

esta actividad meramente dentro la limitación de actividad generadora de dinero. A este sistema se enfrenta el sistema fisiocrático, que considera una forma determinada de trabajo –la agricultura– como creadora de riqueza, y el objeto mismo no se presenta ya bajo el disfraz del dinero, sino como producto en general, como resultado general del trabajo. Pero todavía conciben este producto, conforme a la limitación de la actividad, como producto determinado de manera natural, el producto de la agricultura, el producto de la tierra *par excellence* [por excelencia].

Fue un enorme progreso que Adam Smith eliminara toda determinación de la actividad generadora de riqueza, estableciendo como tal el trabajo sin más, ni trabajo manufacturero, ni comercial, ni agrícola, sino tanto el uno como el otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se presenta también la universalidad del objeto determinado como riqueza, el producto en general o de nuevo el trabajo en general, pero como trabajo pasado, objetivado. La magnitud y dificultad de este tránsito se pone de manifiesto al constatar que el mismo Adam Smith vuelve a caer de vez en cuando en el sistema fisiocrático. Ciertamente podría parecer que con ello sólo se hubiese encontrado la expresión abstracta para la relación más simple y antigua en la que los hombres –sea cual sea la forma de sociedad– se presentan como productores. Esto es correcto en un sentido, pero no en otro. La indiferencia frente a un tipo determinado de trabajo presupone una totalidad muy desarrollada de los tipos de trabajo reales, de los cuales ninguno domina a los demás. De modo que las abstracciones más generales surgen sólo con el desarrollo concreto más rico, donde uno aparece como común a muchos, común a todos. Entonces cesa de poder ser pensado sólo en una for-

ma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es en modo alguno únicamente el resultado mental de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia frente a una determinada forma de trabajo corresponde a una forma de sociedad en la que los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro, y el tipo determinado de trabajo es para ellos casual y, por tanto, indiferente. Aquí el trabajo se ha convertido, no sólo en cuanto categoría, sino en la realidad, en el medio para crear riqueza en general y ha dejado de estar ligado como determinación a los individuos en tanto que una particularidad. Tal situación se presenta de la manera más desarrollada en la forma de existencia más moderna de la sociedad burguesa, en los Estados Unidos. De modo que aquí se hace por primera vez verdadera en la práctica la abstracción de la categoría «trabajo», el «trabajo en general», el trabajo *sans phrase* [sin más], que es el punto de partida de la economía moderna. Por lo tanto, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación ancestral y válida para todas las formas de sociedad, aparece como verdadera en la práctica a este nivel de abstracción sólo como categoría de la sociedad más moderna. Se podría decir que lo que en los Estados Unidos es un producto histórico –esta indiferencia frente a un trabajo determinado–, aparece en los rusos, por ejemplo, como una disposición natural. Sin embargo, existe una enorme diferencia entre bárbaros con disposición para ser empleados en todo y civilizados que se dedican ellos mismos a todo. Y además, en los rusos, a esta indiferencia frente al trabajo determinado corresponde en la práctica la sujeción tradicional a un trabajo completamente determinado, del que sólo son separados por influencias externas.

Este ejemplo del trabajo muestra inequívocamente cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –debido precisamente a su abstracción– para todas las épocas, sin embargo, en lo que hay de determinado en esta abstracción son el producto de relaciones históricas y poseen plena validez sólo para estas relaciones y dentro de ellas.

La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones y la comprensión de su estructura permiten, por tanto, comprender al mismo tiempo la estructura y las relaciones de producción de todas las formas precedentes de sociedad, con cuyos escombros y elementos se halla construida, y de los cuales arrastra todavía parcialmente dentro de sí vestigios no superados, mientras que meros indicios se han desarrollado hasta adquirir una plena significación, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores sólo pueden comprenderse, en cambio, cuando la forma superior misma ya es conocida. La economía burguesa ofrece así la clave para la economía antigua, etc. Pero en absoluto al modo de los economistas, que anulan todas las diferencias históricas y ven la sociedad burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede entender el tributo, el diezmo, etc. cuando se comprende la renta de la tierra. Pero no se deben identificar. Además, puesto que la sociedad burguesa misma es sólo una forma antagónica de la evolución, a menudo se encontrarán en ella relaciones de formas sociales anteriores completamente atrofiadas o incluso disfrazadas. Por ejemplo, la propiedad comunal. Así pues, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen una cierta validez para todas las otras formas de sociedad, esto hay que

tomarlo *cum grano salis* [con prudencia]. Pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero siempre con una diferencia esencial. La denominada evolución histórica se basa, por lo general, en que la última forma de sociedad considera las formas pasadas como etapas hacia sí misma y las concibe siempre de manera unilateral, puesto que sólo es capaz de criticarse a sí misma muy raramente y bajo condiciones totalmente determinadas (evidentemente, aquí no se habla de aquellos períodos históricos que se consideran a sí mismos como épocas de decadencia). La religión cristiana sólo fue capaz de proporcionar una comprensión objetiva de las mitologías antiguas cuando su autocrítica estaba ya concluida en un cierto grado, por así decirlo, *dynamei* [potencialmente]. Del mismo modo, la economía burguesa sólo pudo empezar a comprender la sociedad feudal, antigua, oriental, etc. cuando comenzó la autocrítica de la sociedad burguesa. En la medida en que la economía burguesa no se limita a identificarse de manera mitológica con el pasado, su crítica de las sociedades anteriores, especialmente de la sociedad feudal contra la que tuvo que luchar directamente, es comparable con la crítica que el cristianismo realizó del paganismo o la que el protestantismo realizó del catolicismo.

Como en general en toda ciencia histórica y social, al desarrollar las categorías económicas siempre hay que tener presente que el sujeto –en este caso la moderna sociedad burguesa– está dado tanto en la realidad como en la mente y que las categorías, por tanto, expresan formas de ser, determinaciones de existencia, con frecuencia sólo aspectos aislados de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que, por consiguiente, *tampoco desde el punto de vista científico* comienza en modo alguno en el momento en que se empie-

za a hablar de ella *como tal.* Esto hay que tenerlo presente porque indica algo decisivo para la organización de la obra. Por ejemplo, nada parece más natural que comenzar con la renta de la tierra, con la propiedad territorial, puesto que está vinculada a la tierra, que es la fuente de toda producción y de toda existencia, y está vinculada igualmente a la primera forma de producción de todas las sociedades consolidadas en cierta medida: la agricultura. Pero nada sería más erróneo que esto. En todas las formas de sociedad hay una determinada producción que otorga su correspondiente rango e influencia a todas las demás y, por tanto, también a sus relaciones con todas ellas. Es como una iluminación general en la que están inmersos todos los colores y que los modifica en su particularidad. Es como un éter especial que determina el peso específico de toda existencia que se presenta dentro de él. Por ejemplo, entre los pueblos pastores (los pueblos cazadores y pescadores quedan más allá del punto en que comienza el verdadero desarrollo) aparece una cierta forma esporádica de agricultura. La propiedad de la tierra está determinada por ella. Esta propiedad es común y mantiene esta forma en mayor o menor medida, según estos pueblos estén más o menos atados a su tradición, por ejemplo, la propiedad comunal de los eslavos. Entre los pueblos con agricultura establecida –este establecimiento es ya un gran avance–, donde ésta predomina, como en la Antigüedad y el Feudalismo, la industria misma y su organización, así como las formas de propiedad que le corresponden, tienen en mayor o menor medida el carácter de propiedad territorial; o bien la industria depende completamente de ella, como entre los antiguos romanos, o bien, como en la Edad Media, imita en la ciudad la organización del campo y sus relaciones. En la Edad Media, el capital mismo

–siempre y cuando no sea puro capital dinerario–, como las herramientas tradicionales, etc. tiene este carácter de propiedad territorial. En la sociedad burguesa es al revés. La agricultura se convierte de manera creciente en una mera rama de la industria y es dominada totalmente por el capital. Y lo mismo sucede con la renta de la tierra. En todas las formas en las que domina la propiedad territorial, las relaciones con la naturaleza son todavía predominantes. En aquellas en las que domina el capital, el elemento creado social e históricamente es el predominante. La renta de la tierra no puede comprenderse sin el capital. Pero el capital se puede entender perfectamente sin la renta de la tierra. El capital es la potencia económica que lo domina todo en la sociedad burguesa. Tiene que constituir tanto el punto de partida como el punto final, y tiene que ser desarrollado antes que la propiedad de la tierra. Después de que ambos sean considerados por separado, tiene que considerarse su relación recíproca.

Por consiguiente, sería irrealizable y erróneo hacer que se sucedan las categorías económicas en el orden en que fueron determinantes históricamente. Su orden de sucesión está determinado más bien por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es precisamente el inverso del que aparece como su orden natural o del que corresponde a la progresión del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas ocupan históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedad. Menos aún de su orden de sucesión «en la idea» *(Proudhon)*[17]

17. Pierre Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère,* París, 1846, vol. I, p. 146. Proudhon fue un filósofo y revolucionario francés al que se considera uno de los padres del pensamiento anarquista.

(una representación difusa del movimiento histórico). Sino que se trata de su articulación dentro de la moderna sociedad burguesa.

[...]

Se sabe que en el arte se dan determinadas épocas de florecimiento que no tienen ninguna relación con el desarrollo general de la sociedad, por tanto, tampoco con la base material, con la estructura ósea, por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare. Respecto a ciertas formas de arte, como la epopeya, por ejemplo, se reconoce incluso que nunca pueden producirse en su forma clásica, que hizo época en la historia universal, desde el momento en que aparece la producción artística como tal; por consiguiente, que dentro del arte mismo ciertas creaciones eminentes sólo son posibles a un nivel poco desarrollado de la evolución artística. Si esto es así en la relación de los distintos tipos de arte dentro del ámbito del arte mismo, es menos sorprendente que lo sea también en la relación de todo el ámbito del arte respecto al desarrollo general de la sociedad. La dificultad consiste sólo en establecer una formulación general de estas contradicciones. Tan pronto como se las especifica, quedan ya aclaradas.

Tomemos, por ejemplo, la relación del arte griego, y después la de Shakespeare, con el presente. Se sabe que la mitología griega no es sólo el arsenal del arte griego, sino su fundamento mismo. La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega y, por tanto, del arte griego, ¿es posible con los *selfactors* [maquinas hiladoras], los ferrocarriles, las locomotoras y el telé-

grafo eléctrico? ¿Dónde queda Vulcano frente a Roberts and Co., Júpiter frente al pararrayos y Hermes frente al Crédit Mobilier? Toda mitología somete, domina y configura las fuerzas naturales en la imaginación y por medio de la imaginación; por tanto, desaparece con el dominio real sobre esas fuerzas naturales. ¿Qué sería de Fama junto a Printinghouse Square?[18]. El arte griego presupone la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales mismas ya transformadas de un modo inconscientemente artístico por medio de la fantasía popular. Ése es su material. No cualquier mitología, es decir, no cualquier transformación inconscientemente artística de la naturaleza (aquí se incluye todo lo objetivo, por tanto, también la sociedad). La mitología egipcia no podría ser nunca el suelo o el seno materno del arte griego. Pero, en cualquier caso, se requiere *una* mitología. Por consiguiente, no es posible de ningún modo con un desarrollo social que excluya toda relación mitológica con la naturaleza, toda relación mitologizante con ella; que exija del artista, pues, una fantasía independiente de la mitología.

Por otra parte: ¿es posible Aquiles con la pólvora y el plomo? ¿O en general la *Ilíada* con la prensa o incluso con la imprenta? ¿No cesan necesariamente los cantos, las leyendas y las Musas con el repartidor de periódicos, no desaparecen así las condiciones necesarias de la poesía épica?

18. En una serie de comparaciones, Marx contrapone a Vulcano, dios romano del fuego y los metales, con una importante empresa de maquinaria industrial; a Hermes, mensajero del Olimpo y dios de los viajeros, con una institución financiera que desempeñó un papel crucial en el trazado de líneas férreas; y a Fama, diosa romana de los rumores y los cotilleos, con Printing House Square, la plaza londinense donde estaban ubicadas las oficinas del periódico *The Times*.

Pero la dificultad no está en comprender que el arte griego y la epopeya estén vinculados a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad está en comprender el hecho de que nos sigan proporcionando placer artístico y que, en cierto modo, sirvan como una norma y un modelo inalcanzables.

Un hombre no puede ser niño de nuevo sin volverse pueril. ¿Pero no le alegra la inocencia del niño y no debe aspirar él mismo a reproducir su verdad a un nivel más elevado? ¿En la naturaleza infantil no renace en cada época su propio carácter en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, donde ésta se desplegó de la manera más bella, no debería ejercer una fascinación eterna, como una etapa que no volverá jamás? Hay niños maleducados y niños precoces. Muchos de los pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. La fascinación que su arte ejerce sobre nosotros no está en contradicción con el bajo nivel de desarrollo de la sociedad en la que se desenvolvió. Es más bien su resultado y está unido inseparablemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras en las cuales surgió, y únicamente en la cuales podía surgir, no pueden volver jamás.

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)[19]

19. Los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* también conocidos como *Grundrisse* ('borradores', en alemán), son un conjunto de siete cuadernos de notas que Marx tomó entre 1857 y 1858 como preparación para lo que se convertiría en la *Contribución a la crítica de la economía política* (publicada un año después, en 1859) y *El capital* (publicado en 1867). Los cuadernos permanecieron perdidos hasta 1939, si bien la primera edición completa en alemán data de 1953. Reproducimos a continuación un fragmento del extenso capítulo dedicado a las formaciones económicas precapitalistas, perteneciente al cuaderno IV, y un breve y polémico texto del cuaderno VII, donde Marx esboza la tesis del *general intellect.* La traducción es de César Ruiz Sanjuán.

[Formas que preceden a la producción capitalista (Cuaderno IV)]

Si el trabajo libre y el intercambio de este trabajo libre por dinero –para reproducir y valorizar el dinero, para ser consumido por el dinero como valor de uso, no para el disfrute, sino como valor de uso para el dinero– es un presupuesto del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital, entonces la separación del trabajo libre respecto de las condiciones objetivas de su realización –respecto del medio de trabajo y del material de trabajo– es otro presupuesto. Así pues, sobre todo la escisión del trabajo respecto de la tierra como su *laboratorium* [taller] natural; por tanto, la disolución tanto de la pequeña propiedad libre de la tierra como de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental. En ambas formas el trabajador se comporta con las condiciones objetivas de su trabajo como con su propiedad; ésta es la unidad natural del trabajo con sus

presupuestos materiales. Por eso el trabajador tiene una existencia objetiva independientemente del trabajo. El individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad. Se comporta igual con los otros, y según este *presupuesto* se establezca a partir de la comunidad o de las familias particulares que constituyen la comunidad, se comporta con los otros como copropietarios, igualmente encarnaciones de la propiedad común, o como propietarios independientes junto a él, propietarios privados independientes junto a los cuales la propiedad común misma, que antes absorbía y abarcaba todo, se establece como *ager publicus* [tierra pública] particular junto a los diversos propietarios privados de la tierra.

En ninguna de ambas formas se comportan los individuos como trabajadores, sino como propietarios y miembros de una comunidad que al mismo tiempo trabajan. La finalidad de este trabajo no es la *creación de valor* –aunque pueda realizar plustrabajo para intercambiarlo por productos *ajenos,* esto es, plusproductos–, sino que su finalidad es la conservación tanto del propietario individual y su familia como del conjunto de la comunidad. El establecimiento del individuo como un *trabajador* en esta desnudez es en sí mismo un producto *histórico.*

En la primera de estas formas de propiedad de la tierra aparece, ante todo, una comunidad natural como primer presupuesto. La familia y la tribu formada por la ampliación de la familia o mediante *intermarriage* [matrimonio mixto] entre familias, o una combinación de tribus. Puesto que podemos suponer que el *pastoreo,* y el *nomadismo* en general, es la primera forma de existencia, en la que la tribu no se asienta en una determinada posesión, sino que dispone como pasto de lo que se encuentra –los hombres no son

por naturaleza sedentarios (ello sólo podría darse en un entorno natural tan excepcionalmente fértil que se establecieran en él como los monos en un árbol; de lo contrario, *roaming* [vagabundean] como los animales salvajes)–, aparece la *colectividad tribal,* la comunidad natural, no como *resultado*, sino como *presupuesto de la apropiación colectiva* (temporal) *y la utilización del suelo.* Cuando finalmente se asienta, el hecho de que esta colectividad originaria se modifique en mayor o menor medida dependerá de diversas condiciones externas, climáticas, geográficas, físicas, etc., así como de su particular disposición natural, etc. (su carácter tribal). La colectividad tribal surgida de manera natural, o si se quiere, la horda –la comunidad de sangre, de lengua, de costumbres, etc.– es el primer presupuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad a través de la que se reproduce y se objetiva dicha vida (actividad como pastores, cazadores, agricultores, etc.).

La tierra es el gran *laboratorium* [taller], el arsenal que suministra tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, y asimismo el asentamiento, la *base* de la comunidad. Los hombres se comportan con ella de manera inocente, como *propiedad de la comunidad,* de la comunidad que se produce y reproduce en el trabajo viviente. Todo individuo se comporta como *propietario* o *poseedor* sólo como miembro, como *member* [miembro] de esta comunidad. La *apropiación* real mediante el proceso de trabajo sucede bajo estos *presupuestos,* que no son ellos mismos *producto* del trabajo, sino que aparecen como sus presupuestos naturales o *divinos.* [...]

De lo que verdaderamente se trata es de lo siguiente: En todas estas formas –en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y en

las que, por tanto, la finalidad económica es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en las relaciones determinadas respecto a su comunidad, en las cuales él constituye su base– se presenta: 1. Apropiación no mediante el trabajo, sino como algo presupuesto al trabajo, de la condición natural del trabajo, de la *tierra* como el instrumento originario de trabajo, como *laboratorium* [taller] y asimismo como depósito de materias primas. El individuo se comporta respecto a las condiciones objetivas del trabajo simplemente como si fueran suyas; se comporta respecto a ellas como si fueran la naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la que ésta se realiza a sí misma; la condición objetiva fundamental del trabajo no aparece ella misma como producto del trabajo, sino que se encuentra ya presente como *naturaleza;* por una parte, el individuo viviente, por otra parte, la tierra como la condición objetiva de su reproducción; 2. Pero este *comportamiento* respecto al suelo, a la tierra, como propiedad del individuo que trabaja –el cual, por tanto, no aparece en esta abstracción, desde el principio, meramente como individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo de existencia objetivo,* el cual está *presupuesto* a su actividad y no aparece como su mero resultado; es un presupuesto de su actividad como su piel o sus órganos sensoriales, que ciertamente reproduce, desarrolla, etc. en su proceso vital, pero que por su parte están presupuestos a este proceso de reproducción– está mediado por la existencia surgida de manera natural, desarrollada históricamente y modificada en mayor o menor medida, del individuo como *miembro de una comunidad,* por su existencia natural como miembro de una tribu, etc.

Del mismo modo que un individuo aislado no podría hablar, tampoco podría tener propiedad del suelo. No obstan-

te, podría alimentarse de él como sustancia, tal y como hacen los animales. El comportamiento respecto a la tierra como propiedad está siempre mediado por la ocupación del suelo, ya sea pacífica o violenta, realizada por la tribu, por la comunidad en forma más o menos natural, o bien ya desarrollada históricamente. El individuo no puede presentarse aquí con el carácter puntual con el que aparece como simple trabajador libre. Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como algo que le pertenece, entonces él mismo está presupuesto subjetivamente como miembro de una comunidad, a través de la cual está mediada su relación con el suelo. Su relación con las condiciones objetivas del trabajo está mediada por su existencia como miembro de la comunidad; por otra parte, la existencia real de la comunidad está determinada por la forma concreta de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Si esta propiedad mediada por la existencia en la comunidad aparece como *propiedad colectiva*, en la que el individuo únicamente es poseedor y no hay propiedad privada del suelo; o si la propiedad aparece simultáneamente en la doble forma de propiedad estatal y propiedad privada, pero de tal modo que la última aparece como puesta por la primera, por lo que sólo el ciudadano del Estado es y debe ser propietario privado, pero su propiedad como ciudadano del Estado tiene al mismo tiempo una existencia particular; o si, finalmente, la propiedad comunal sólo aparece como complemento de la propiedad individual, pero ésta aparece como la base y la comunidad en general no tiene existencia por sí misma, excepto en la *asamblea* de los miembros de la comunidad y su asociación para fines comunes, estas distintas formas de comportamiento de los miembros de la comunidad o de la tribu respecto al suelo de la tribu –respec-

to a la tierra sobre la que se ha asentado– dependen en parte de las disposiciones naturales de la tribu, y en parte de las condiciones económicas bajo las cuales se comporta efectivamente como propietaria del suelo, esto es, se apropia de sus frutos por medio del trabajo, y esto dependerá a su vez del clima, de la constitución física del suelo, del modo físicamente condicionado de su explotación, de la relación con tribus enemigas o tribus vecinas, y de las transformaciones que traigan consigo las migraciones, los acontecimientos históricos, etc. Para que la comunidad siga existiendo en el modo antiguo como tal es necesaria la reproducción de sus miembros bajo las condiciones objetivas presupuestas. La producción misma, el progreso de la población (también esto forma parte de la producción), suprime necesariamente estas condiciones de manera creciente; las destruye, en lugar de reproducirlas, etc., y con ello se hunde la comunidad junto con las relaciones de propiedad sobre las que está fundada. La forma asiática se mantiene necesariamente como la más resistente y duradera. Esto es debido a sus presupuestos; al hecho de que el individuo no se hace independiente frente a la comunidad, al círculo *self-sustaining* [autosuficiente] de la producción, a la unidad de agricultura y manufactura, etc. Si el individuo transforma su relación con la comunidad, transforma con ello la comunidad y su supuesto económico, actuando destructivamente sobre ellos; por otra parte, la transformación de este supuesto económico –producida por su propia dialéctica, empobrecimiento, etc.; sobre todo la influencia de la guerra y la conquista, que en Roma, por ejemplo, pertenece de manera esencial a las condiciones económicas de la comunidad misma– suprime el vínculo real sobre el que se basa la comunidad.

En todas estas formas, la *reproducción* de las relaciones *presupuestas* –más o menos naturales, o también surgidas históricamente, pero tradicionales– del individuo respecto a su comunidad y una existencia *objetiva determinada,* para él *predeterminada,* tanto en lo relativo a las condiciones del trabajo como a los individuos que colaboran con él en el trabajo, a sus compañeros de tribu, etc., es el fundamento del desarrollo, que por ello es, desde el principio, un desarrollo *limitado,* pero que con la superación de los límites representa la decadencia y el hundimiento. Así ocurrió entre los romanos con el desarrollo de la esclavitud, la concentración de la propiedad de la tierra, el intercambio, el sistema monetario, la conquista, etc., aunque todos estos elementos parecen compatibles hasta un cierto punto con el fundamento, y en parte sólo parecen ampliarlo de manera inofensiva, en parte parecen surgir a partir de él como simples excesos. Aquí pueden tener lugar grandes desarrollos dentro de un ámbito determinado. Los individuos pueden parecer grandes. Pero aquí no se ha de pensar en un desarrollo libre y pleno ni del individuo, ni de la sociedad, puesto que tal desarrollo se encuentra en contradicción con la relación originaria.

No encontramos nunca entre los antiguos una investigación acerca de qué forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, la que crea mayor riqueza. La riqueza no aparece como finalidad de la producción, aunque ciertamente Catón puede investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, o bien Bruto puede prestar su dinero al mejor interés. La investigación consiste siempre en saber qué modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como finalidad en sí misma en los pocos pueblos comerciantes –monopolistas del *carrying trade* [co-

mercio itinerante]– que viven en los poros del mundo antiguo, como los judíos en la sociedad medieval. Ahora bien, la riqueza es, por una parte, una cosa, se realiza en cosas, productos materiales frente a los que se sitúa el hombre como sujeto; por otra parte, como valor la riqueza es mero poder de mando sobre el trabajo ajeno, y ello no con la finalidad del dominio, sino del goce privado, etc. En todas las formas, la riqueza aparece en figura cósica, ya sea como una cosa o como una relación mediada por cosas, que se encuentra fuera del individuo y está de manera contingente junto a él. Así, la concepción antigua –en la que el hombre, sea cual sea la determinación limitada en la que se le considere, ya sea política, religiosa o nacional, aparece siempre como finalidad de la producción– se presenta como muy elevada respecto al mundo moderno, en el que la producción aparece como finalidad del hombre y la riqueza como finalidad de la producción. No obstante, *in fact* [de hecho], si se le quita la limitada forma burguesa, ¿qué otra cosa es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos generada en el intercambio universal; el pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre la denominada naturaleza como sobre su propia naturaleza; la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico precedente, que convierte en una finalidad en sí misma esta totalidad del desarrollo, es decir, el desarrollo de todas las fuerzas humanas como tales –no medidas según una escala *preestablecida*–, en el cual el hombre no se reproduce en una sola determinación, sino que reproduce su totalidad, no buscando permanecer como algo devenido, sino que es en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y

en la época de la producción que le corresponde– aparece esta elaboración plena del interior del hombre como un vaciamiento absoluto, esta objetivación universal como enajenación total, y la demolición de todas las finalidades unilaterales determinadas como sacrificio de la finalidad en sí misma frente una finalidad completamente externa. De ahí que el pueril mundo antiguo aparezca, por una parte, como lo supremo. Por otra parte, lo es en todo aquello en lo que se busca una forma, una figura concluida y una limitación dada. Dicho mundo es satisfacción desde un punto de vista limitado; mientras que el mundo moderno deja insatisfecho, o donde aparece satisfecho en sí mismo es *vulgar*. [...]

Propiedad no significa originariamente nada más que comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como algo que le pertenece a él, como suyas, como *presupuestas* con su *propia existencia;* comportamiento con ellas como *presupuestos naturales* de sí mismo que, por así decirlo, constituyen sólo prolongaciones de su cuerpo. Propiamente hablando, el hombre no se comporta con respecto a sus condiciones de producción, sino que se encuentra ahí de manera doble, tanto subjetivamente en cuanto que él mismo, como objetivamente en estas condiciones naturales inorgánicas de su existencia. Las formas de estas *condiciones naturales de producción* son dobles: 1. Su existencia como miembro de una comunidad, por tanto, la existencia de esta comunidad, que en su forma originaria es una *estructura tribal* más o menos modificada; 2. El comportamiento con respecto al *suelo* mediado por la comunidad como con algo que es *suyo,* como propiedad colectiva del suelo que es al mismo tiempo *posesión individual* para el individuo, esto es, de tal manera que sólo se dividen los frutos, pero el suelo mismo y el cultivo siguen siendo comunes.

(No obstante, las *viviendas,* etc., aunque sean los carros de los escitas, aparecen siempre en posesión del individuo.) Una condición natural de producción para el individuo vivo es su pertenencia a una *sociedad natural,* una tribu, etc. Esto es ya la condición, por ejemplo, para su lenguaje, etc. Su propia existencia productiva tiene lugar sólo bajo esta condición. Su existencia subjetiva como tal está condicionada por ello, del mismo modo que está condicionada por el comportamiento respecto a la tierra como su *laboratorium* [taller]. [...]

De lo que aquí se trata para nosotros, en primer lugar, es de lo siguiente: el comportamiento del trabajo respecto al capital, o a las condiciones objetivas del trabajo como capital, presupone un proceso histórico que disuelve las distintas formas en las que el trabajador es propietario o el propietario trabaja. Así pues, sobre todo, 1. *Disolución* del comportamiento hacia la tierra –suelo– como condición natural de producción, respecto a la cual se comporta como con su propia existencia inorgánica, como con el *laboratorium* de sus fuerzas y el dominio de su voluntad. Todas las formas en las que se presenta esta propiedad presuponen una *comunidad* cuyos miembros, aunque puedan existir diferencias formales entre ellos, como miembros de la comunidad son *propietarios.* [...] 2. *Disolución de las relaciones* en las que aparece como *propietario del instrumento.* Del mismo modo que la forma de la propiedad de la tierra antes mencionada presupone una *comunidad real,* así también esta propiedad que tiene el trabajador del instrumento presupone una forma particular de desarrollo del trabajo manufacturero como *trabajo artesanal;* a ello está ligado el sistema de corporación gremial, etc. [...] 3. Está implícito en los dos puntos anteriores el hecho de que el trabajador tie-

ne en posesión los medios de consumo antes de la producción –por tanto, durante su producción, *antes* de la consumación de la misma–, medios que son necesarios para vivir como productor. Como propietario de la tierra aparece provisto directamente con el fondo de consumo necesario. Como maestro artesano lo ha heredado, ganado, ahorrado, y como joven artesano es primero *aprendiz*, sin presentarse aún en absoluto como trabajador en sentido propio, como trabajador autónomo, sino que comparte el régimen de vida con el maestro de manera patriarcal. Como oficial (efectivo) hay una cierta comunidad del fondo de consumo poseído por el maestro. Aunque no es la *propiedad* del oficial, al menos es su posesión común, etc., según las leyes del gremio, su tradición, etc. [...] 4. Por otra parte, *disolución* asimismo de las relaciones en las que los *trabajadores mismos*, las *capacidades vivas de trabajo* mismas, se encuentran todavía *directamente bajo las condiciones objetivas de producción* y son apropiadas como tales, por tanto, en las que son esclavos o siervos. Para el capital, el trabajador no es una condición de producción, sino que sólo lo es el trabajo. Si puede hacerlo ejecutar mediante máquinas, o siquiera mediante el agua, el aire, *tant mieux* [tanto mejor]. Y el capital no se apropia del trabajador, sino de su trabajo; pero no inmediatamente, sino mediado por el intercambio.

Éstos son, por una parte, presupuestos históricos para que el trabajador como trabajador libre, como capacidad de trabajo puramente subjetiva, carente de objetividad, se encuentre frente a las condiciones objetivas de producción como su *no-propiedad*, como *propiedad ajena*, como *valor* que es para sí, como capital. Por otra parte, sin embargo, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué condiciones son necesarias para que el trabajador encuentre frente a sí un *capital?* [...]

Por una parte, se presuponen procesos históricos que han llevado a una masa de individuos de una nación, etc., a una situación en la que, si bien al principio no son verdaderos trabajadores libres, sin embargo, lo son *dynamei* [potencialmente], siendo su única propiedad su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarla por valores existentes; se trata de individuos a los que se les enfrentan todas las condiciones objetivas de producción como *propiedad ajena,* como su *no-propiedad,* pero al mismo tiempo intercambiables como *valores,* por tanto, susceptibles de apropiación hasta un *certain degree* [cierto grado] mediante el trabajo vivo. Tales procesos históricos de disolución son asimismo la disolución de las relaciones de sujeción que atan al trabajador al suelo y al señor del suelo, pero presupone fácticamente su propiedad de los medios de vida; éste es en verdad su proceso de separación de la tierra, la disolución de las relaciones de propiedad de la tierra que le constituían como *yeoman,* pequeño propietario libre de la tierra que trabaja, o arrendatario *(colonus),* campesino libre; disolución de las relaciones gremiales, que presuponen la propiedad por parte del trabajador de los instrumentos de trabajo y que presuponen el trabajo mismo como habilidad artesanal determinada, como propiedad (no sólo como fuente de la misma); asimismo, disolución de las relaciones clientelares en las distintas formas en que los *no-propietarios* aparecen en el séquito de su señor como consumidores comunes del *surplus produce* [plusproducto] y llevan la librea de su señor como equivalentes, toman parte en sus contiendas, le prestan servicios personales, ya sean imaginarios o reales, etc. En todos estos procesos de disolución se mostrará con un examen más preciso que se disuelven las relaciones de producción en las que predomina el valor de

uso, la producción para el uso inmediato; el valor de cambio y la producción del mismo tiene como presupuesto el predominio de la otra forma; por eso en todas estas relaciones también predominan los suministros en especie y los servicios en especie sobre el pago en dinero y las prestaciones en dinero. Pero esto únicamente se menciona de paso. Se verá asimismo en una consideración más detenida que todas estas relaciones disueltas sólo eran posibles con un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales (y por tanto, también de las espirituales).

Lo que aquí nos importa, en primer lugar, es esto: el proceso de disolución que transforma una masa de individuos de una nación, etc., en trabajadores asalariados libres *dynamei* [potencialmente] –individuos forzados, por su carencia de propiedad, al trabajo y a la venta de su trabajo– presupone, por otra parte, *no* que hayan *desaparecido* las anteriores fuentes de ingreso y parcialmente las anteriores condiciones de existencia de estos individuos, sino a la inversa, que *sólo* su utilización se ha convertido en otra distinta, que se ha transformado el modo de su existencia, que como *fondo libre* se ha transferido a otras manos o también parcialmente ha permanecido en *las mismas*. Pero lo que está claro es que el mismo proceso que ha separado una masa de individuos de sus anteriores relaciones afirmativas –*d'une manière or d'une autre* [de una manera o de otra]– respecto a las *condiciones objetivas de trabajo,* ha negado estas relaciones y ha transformado a través de ello a estos individuos en *trabajadores libres,* este mismo proceso ha liberado *dynamei* [potencialmente] estas *condiciones objetivas del trabajo* –suelo, materias primas, medios de vida, instrumentos de trabajo, dinero o todo esto junto– de su *anterior vinculación* a los individuos ahora desprendidos de

ellas. Dichas condiciones todavía están *presentes,* pero presentes de otra forma: como *fondo libre,* en el que se han extinguido todas las antiguas *relations* [relaciones] políticas, etc. y que ahora sólo se les enfrentan en la forma de *valores,* valores que se conservan a sí mismos, a esos individuos desprendidos carentes de propiedad. El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres, a las *condiciones objetivas de trabajo,* ha contrapuesto también estas condiciones, como *capital,* a los trabajadores libres. El proceso histórico fue la separación de los elementos unidos hasta ese momento; su resultado no es, por tanto, que uno de los elementos desaparezca, sino que cada uno de ellos aparece en una relación negativa con el otro: el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por una parte, y el capital (en cuanto posibilidad), por otra parte. La separación respecto a las condiciones objetivas de las clases que fueron transformadas en trabajadores libres tiene que aparecer asimismo en el polo opuesto como autonomización de estas mismas condiciones.

Si la relación del capital y el trabajo asalariado no se considera como la relación determinante y que domina la totalidad de la producción, sino como una relación surgida históricamente, esto es, si se considera la transformación originaria del dinero en capital, el proceso de intercambio entre el capital que sólo existe *dynamei* [potencialmente], por una parte, y los trabajadores libres que sólo existen *dynamei,* por otra parte, entonces se impone de manera natural la simple observación, a la que los economistas dan tanta importancia, de que el lado que se presenta como capital tiene que estar en posesión de materias primas, instrumentos de trabajo y medios de vida para que el trabajador pueda vivir durante la producción, antes de que la producción

esté concluida. Con ello parece, además, que deba haber tenido lugar una acumulación –una acumulación que precede al trabajo y no ha surgido de él– por parte del capitalista, la cual le capacita para poner a trabajar al trabajador y mantenerlo activo, mantenerlo como capacidad viva de trabajo. Este acto del capital no puesto por el trabajo, independiente de él, es trasladado después desde la historia de su surgimiento hasta el presente, transformado en un momento de su realidad y de su eficacia, de su autoformación. Y finalmente se deduce de ello el derecho eterno del capital a los frutos del trabajo ajeno o, más bien, se expone su modo de adquisición a partir de las leyes simples y «justas» del intercambio de equivalentes.

La riqueza que existe en la forma de dinero sólo puede cambiarse por las condiciones objetivas de trabajo siempre y cuando éstas estén desprendidas del trabajo mismo. Ya hemos visto que el dinero puede ser acumulado, en parte, por la simple vía del intercambio de equivalentes; no obstante, esto constituye una fuente de tan poca importancia que no es digna de ser mencionada históricamente (si se presupone que el dinero fue adquirido a través el intercambio del propio trabajo). Ello tiene lugar más bien a través de la usura –ejercida especialmente sobre la propiedad de la tierra– y a través del patrimonio mobiliario acumulado con las ganancias del comercio, patrimonio dinerario que se transforma en capital en sentido propio, en capital industrial. Tendremos la oportunidad de seguir hablando más adelante de ambas formas, en la medida en que no aparecen como formas mismas del capital, sino como formas de patrimonio anteriores, como presupuestos para el capital.

[...]

Es evidente –y se pone de manifiesto al ocuparse más detalladamente de la época histórica de la que aquí se trata– que ciertamente *la época de disolución* de anteriores modos de producción y modos de relación del trabajador con las condiciones objetivas de trabajo es *al mismo tiempo una época* en la que, por una parte, el *patrimonio dinerario* ya se ha desarrollado con una cierta amplitud y, por otra parte, se incrementa rápidamente y se extiende por las mismas circunstancias que aceleran esa disolución. Dicho patrimonio mismo es simultáneamente uno de los agentes de esa disolución, del mismo modo que esa disolución es la condición de su transformación en capital. Pero la *mera existencia del patrimonio dinerario,* e incluso la misma adquisición por parte de éste de una especie de *supremacy* [supremacía], no basta de ningún modo para que esa *disolución* dé lugar al *capital.* De lo contrario, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubiesen acabado su historia con el trabajo libre y el capital o, más bien, hubiesen empezado una nueva historia. También allí la disolución de las antiguas relaciones de propiedad estaba vinculada al desarrollo del patrimonio dinerario, del comercio, etc. Pero en lugar de conducir a la industria, esta disolución condujo *in fact* [de hecho] al dominio del campo sobre la ciudad. La *formación originaria del capital* no sucede, tal y como se piensa, por el hecho de que el capital *acumulase* medios de vida, instrumentos de trabajo y materias primas, en suma, las condiciones *objetivas* de trabajo separadas del suelo y ya amalgamadas con el trabajo humano. No es que el capital cree las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* tiene lugar simplemente por el hecho de que a través del proceso histórico de di-

solución del antiguo modo de producción, el valor que existe como *patrimonio dinerario* es capaz, por una parte, de *comprar* las condiciones objetivas de trabajo y, por otra parte, de intercambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero. Todos estos momentos se presentan; su diferenciación misma es un proceso histórico, un proceso de disolución, y es *este* el que capacita al dinero para transformarse en *capital*. El dinero mismo, en tanto que es un elemento activo en la historia, sólo lo es en la medida en que él mismo interviene en este proceso como un medio de escisión sumamente enérgico y en la medida en que participa en la generación de los *trabajadores libres despojados*, carentes de lo objetivo; pero ciertamente no por el hecho de que *cree* para ellos las condiciones objetivas de su existencia, sino ayudando a acelerar su separación de estas, su carencia de propiedad. Por ejemplo, cuando los grandes terratenientes ingleses despidieron a sus *retainers*[20], que consumían con ellos el *surplus produce* [plusproducto] del campo, y además, sus arrendatarios expulsaron a los pequeños campesinos sin tierra, etc., con ello fue arrojada una masa de fuerzas de trabajo al *mercado de trabajo,* una masa que era libre en un doble sentido: libre de las antiguas relaciones clientelares y de sujeción, así como de todas las relaciones de prestación de servicios y, en segundo lugar, libre de todos los bienes y de cualquier forma de existencia objetiva, material, *libre de toda propiedad;* una masa que dependía de la venta de su capacidad de trabajo, o de la mendicidad, el vagabundeo y el robo como únicas fuentes de subsistencia. Está constatado históricamente que, en un principio, esa masa intentó esto último, pero que desde ese

20. Término inglés que designa a los servidores ligados a la casa del señor.

camino fueron empujados por medio de la horca, la picota y el látigo al estrecho camino del mercado de trabajo, en lo que los *gobiernos,* por ejemplo, Enrique VII, VIII, etc., aparecen como condiciones del proceso histórico de disolución y como productores de las condiciones de existencia del capital. Por otra parte, los medios de vida, etc. que los terratenientes consumían anteriormente con los *retainers,* se encontraban ahora a disposición del dinero que quisiera comprarlos, para *through their instrumentality* [por medio de ellos] comprar trabajo. El dinero no había ni *creado,* ni *acumulado* estos medios de vida; estaban ahí, eran consumidos y reproducidos antes de que fueran consumidos y reproducidos por mediación del dinero. Lo que se había transformado no era nada más que el hecho de que estos medios de vida fueron arrojados ahora al *mercado de intercambio,* fueron separados de su conexión inmediata con las bocas de los *retainers,* etc. y fueron transformados de valores de uso en valores de cambio, de modo que cayeron en los dominios y la soberanía del patrimonio dinerario.

Sucedió lo mismo con los instrumentos de trabajo. El patrimonio dinerario ni inventó, ni fabricó la rueca y el telar. Pero separados de sus suelos, los hilanderos y los tejedores fueron a parar con sus sillas y sus ruedas a los dominios del patrimonio dinerario, etc. *Lo propio del capital no es nada más que la agrupación de las masas de manos e instrumentos con que se encuentra. Los aglutina bajo su dominio.* Ésta es su *verdadera acumulación;* la acumulación de trabajadores en determinados puntos junto con sus instrumentos. Sobre esto trataremos más detenidamente cuando abordemos la denominada acumulación de capital. El patrimonio dinerario –como patrimonio comercial– había ayudado ciertamente a acelerar y disolver las antiguas relaciones de pro-

ducción, y le había posibilitado al terrateniente –como, por ejemplo, Adam Smith expone muy bien– intercambiar sus cereales, ganado, etc., por valores de uso traídos del extranjero, en lugar de derrochar con sus *retainers* los valores de uso producidos por él mismo y de encontrar, en gran parte, su riqueza en la masa de sus *retainers* que consumían junto con él. Ello había dado una mayor importancia al *valor de cambio* de los ingresos para el terrateniente. Asimismo, esto tuvo lugar en relación a sus arrendatarios, que ya eran medio capitalistas, pero todavía de una manera muy ornamentada.

El desarrollo del valor de cambio –favorecido por el *dinero* que existía en la forma del estrato social comerciante– disuelve la producción dirigida en mayor medida al valor de uso inmediato y las formas de propiedad a ella correspondientes –relaciones del trabajo con sus condiciones objetivas– e impulsa de este modo a la formación del *mercado de trabajo* (que se debe distinguir claramente del mercado de esclavos). No obstante, este efecto del dinero sólo es posible bajo el supuesto de la *actividad artesanal urbana,* que *no* se basa en el capital y el trabajo asalariado, sino en la organización del trabajo en los gremios, etc. El trabajo urbano mismo había creado los medios de producción, para los que los gremios llegaron a ser tan *gênant* [molestas] como las antiguas relaciones de propiedad de la tierra para una agricultura mejorada, que a su vez fue ella misma consecuencia, en parte, de la mayor venta de productos agrícolas en las ciudades, etc. Las otras circunstancias que, por ejemplo, en el siglo XVI incrementaron tanto la masa de mercancías circulantes como la masa de dinero, crearon nuevas necesidades y, por tanto, elevaron el valor de cambio de los productos locales, aumentaron los precios, etc., todo esto

promovió, por una parte, la disolución de las antiguas relaciones de producción, aceleró la escisión del trabajador, o no-trabajador pero capaz de trabajar, respecto a las condiciones objetivas de su reproducción y promovió de este modo la transformación del dinero en capital. Así pues, nada puede ser más necio que concebir esta *formación originaria* del capital como si este hubiese acumulado y creado las *condiciones objetivas de producción* –medios de vida, materias primas, instrumentos– y se las hubiera ofrecido al trabajador *privado* de ellas. Más bien el patrimonio dinerario ayudó, en parte, a *privar* de estas condiciones a las fuerzas de trabajo de los individuos capaces de trabajar y, en parte, este proceso de escisión progresó sin él. Cuando esta formación originaria hubo alcanzado un cierto grado, pudo el patrimonio dinerario situarse como mediador entre las condiciones objetivas de vida liberadas de este modo y las fuerzas de trabajo vivas liberadas, pero que también habían quedado *disgregadas y exentas,* y con las unas pudo comprar las otras. No obstante, lo que se refiere a la *formación del patrimonio dinerario* mismo, antes de su transformación en capital, pertenece a la prehistoria de la economía burguesa. La usura, el comercio, el sistema urbano, así como el fisco, que surgió con ellos, desempeñaron un papel fundamental. También el atesoramiento de los arrendatarios, los campesinos, etc., aunque en menor grado.

Aquí se pone de manifiesto al mismo tiempo cómo el desarrollo del intercambio y del valor de cambio, que en todas partes está mediado por el comercio, o cuya mediación puede ser denominada comercio –el dinero obtiene una existencia autónoma en el estrato social comerciante, al igual que la circulación la obtiene en el comercio–, lleva consigo tanto la disolución de las *relaciones de propiedad*

del trabajo en sus condiciones de existencia, por una parte, como del *trabajo mismo que figura bajo las condiciones objetivas de producción,* por otra; relaciones que expresan tanto un predominio del valor de uso y de la producción dirigida al uso inmediato, como de una comunidad real que existe inmediatamente como presupuesto de la producción. La producción que se basa en el valor de cambio y la comunidad que se basa en el intercambio de estos valores de cambio presupone y produce la separación del trabajo respecto a sus condiciones objetivas, por más que, como vimos en el anterior capítulo sobre el dinero, tengan la apariencia de poner la propiedad meramente como resultado del *trabajo,* de poner como condición la propiedad privada del producto del trabajo propio y el trabajo como condición general de la riqueza. Este intercambio de equivalentes que acontece es sólo el estrato superficial de una producción que se basa en la apropiación de trabajo ajeno *sin intercambio,* pero con la *apariencia de intercambio.* Este sistema de intercambio se basa en el *capital* como su fundamento, y si se lo considera separado de él, tal y como se presenta en la superficie misma, como sistema *independiente,* entonces es mera *apariencia,* pero una *apariencia necesaria.* Por lo tanto, no hay que asombrarse de que el sistema de los valores de cambio –intercambio de equivalentes medidos por el trabajo– se transmute, o más bien manifieste como su fondo oculto *la apropiación de trabajo ajeno sin intercambio,* la completa separación de trabajo y propiedad. El dominio del valor de cambio mismo y de la producción que produce valores de cambio *presupone* la capacidad ajena de trabajo misma como valor de cambio, esto es, la separación de la capacidad viva de trabajo respecto a sus condiciones objetivas; el comportamiento respecto a estas condiciones –o a

su propia objetividad– como propiedad ajena; el comportamiento respecto a estas condiciones, en una palabra, como *capital*.

[*General Intellect* (Cuaderno VII)]

El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, esto es, el poner el trabajo social en la forma de la oposición de capital y trabajo asalariado, es el último desarrollo de la *relación de valor* y de la producción que se basa en el valor. Su presupuesto es, y permanece como tal, la masa de tiempo inmediato de trabajo, la cantidad de trabajo empleado como el factor decisivo de la producción de riqueza. Pero en la medida en que se desarrolla la gran industria, la creación de riqueza real depende menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo empleado que del poder de los agentes que son puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, lo cual a su vez –su *powerful effectiveness* [poderosa eficacia]– no se encuentra en relación con el tiempo inmediato de trabajo que cuesta su producción, sino que más bien depende del nivel general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de la ciencia a la producción. (El desarrollo de la ciencia, sobre todo de la ciencia natural, y con ella de todas las otras, se encuentra en relación a su vez con el desarrollo de la producción material.) Por ejemplo, la agricultura se convierte en mera aplicación de la ciencia del metabolismo material, de cómo regular este metabolismo de la forma más provechosa para todo el cuerpo social. La riqueza real se manifiesta más bien –y esto lo desvela la gran industria– en el enorme desequilibrio entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así

como en el desequilibrio cualitativo entre el trabajo reducido a una pura abstracción y el poder del proceso de producción que el trabajo vigila. El trabajo deja de aparecer como incluido en el proceso de producción, y el hombre se comporta más bien como vigilante y regulador del proceso de producción mismo. (Lo que se refiere a la maquinaria vale igualmente para la combinación de la actividad humana y el desarrollo del intercambio humano.) El trabajador ya no intercala el objeto natural modificado como miembro intermedio entre el objeto y sí mismo, sino que intercala el proceso natural, que él transforma en un proceso industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, de la que él se apodera. El trabajador se presenta junto al proceso de producción, en vez de ser su agente principal. En esta transformación, lo que se presenta como el gran pilar fundamental de la producción y la riqueza ya no es ni el trabajo inmediato que realiza el hombre mismo, ni el tiempo que trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y el dominio de la misma mediante su existencia como cuerpo social, en una palabra, el desarrollo del individuo social. El *robo de tiempo ajeno de trabajo en el que se basa la riqueza actual* aparece como un fundamento miserable frente a este fundamento que se acaba de desarrollar, creado por la gran industria misma. En cuanto el trabajo en forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja de ser y tiene que dejar de ser su medida y, por tanto, el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser la condición para el desarrollo de la riqueza general, del mismo modo que el *no-trabajo de unos pocos* ha dejado de serlo para el desarrollo de los poderes generales de mente humana. Con

ello colapsa la producción fundada en el valor de cambio, y el proceso de producción material inmediato deja de tener la forma de la provisionalidad y la oposición. Tendrá lugar el libre desarrollo de las individualidades y, por tanto, no la reducción del tiempo de trabajo necesario para poner plustrabajo, sino la reducción del tiempo de trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, que corresponde entonces a la formación artística, científica, etc., de los individuos a través del tiempo liberado y de los medios creados para todos.

El capital es la contradicción en proceso, que se dirige a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que, por otra parte, pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Por lo tanto, reduce el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para incrementarlo en la forma de tiempo de trabajo superfluo; por consiguiente, pone en medida creciente el tiempo de trabajo superfluo como condición –*question de vie et de mort* [cuestión de vida o muerte]– para el tiempo de trabajo necesario. Por una parte, insufla vida a todas las potencias de la ciencia y de la naturaleza, así como de la combinación social y del intercambio social, para hacer (relativamente) independiente la creación de riqueza del tiempo de trabajo empleado en ella. Por otra parte, quiere medir según el tiempo de trabajo estas enormes fuerzas sociales así creadas, y contenerlas dentro de los límites que son necesarios para conservar como valor el valor ya creado. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales –que son ambas aspectos diversos del desarrollo del individuo social– se le presentan al capital sólo como medios, y para él son sólo los medios para producir a partir de su limitada base. *In fact* [de hecho], sin embargo, son las condiciones materiales

para hacerla volar por los aires. «Una nación es verdaderamente rica cuando, en lugar de 12 horas, se trabajan 6 horas. La *riqueza* no es poder de mando sobre el tiempo de plustrabajo [riqueza real], sino *tiempo disponible* más allá del utilizado en la producción inmediata por *cada individuo* y la sociedad entera» *(The source and remedy of the national difficulties...,* Londres, 1821, p. 6)[21].

La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs* [telégrafos eléctricos], *selfacting mules* [hiladoras], etc. Son productos de la industria humana, material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actividad en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana,* fuerza de conocimiento objetivada. El desarrollo del *capital fixe* [capital fijo] muestra hasta qué punto el conocimiento *(knowledge)* social general se ha convertido en una *fuerza productiva inmediata* y, por tanto, las condiciones del mismo proceso social de vida se han situado bajo el control del *general intellect* [inteligencia general] y se han reestructurado conforme a él. Hasta qué punto las fuerzas sociales productivas son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la praxis social, del proceso real de vida.

21. La cita procede de un panfleto publicado anónimamente en 1821 y atribuido a Charles Wentworth Dilke. Su título completo es *The Source and Remedy of the National Difficulties, Deduced from Principles of Political Economy, in a Letter to Lord John Russell.*

Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*[22]

22. Este texto es el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política,* un libro cuyo primer volumen se publicó en alemán en 1859 y que Marx no llegó a completar. En vez de publicar el segundo volumen y los sucesivos, Marx decidió iniciar una nueva obra, *El capital,* cuyo primer volumen tardaría ocho años en finalizar. La traducción está basada en la edición española del texto que, en 1966, publicó el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú dentro de las *Obras Escogidas* en tres tomos de Marx y Engels, que ha sido revisada por César Ruiz Sanjuán.

Analizaré el sistema de la economía burguesa por este orden: *capital, propiedad del suelo, trabajo asalariado; Estado, comercio exterior, mercado mundial.* Bajo los tres primeros títulos, investigo las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en que se divide la moderna sociedad burguesa; la conexión entre los tres títulos restantes salta a la vista. La primera sección del libro primero, que trata del capital, contiene los siguientes capítulos: 1) la mercancía; 2) el dinero o la circulación simple; 3) el capital en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente fascículo. Tengo ante mí todos los materiales de la obra en forma de monografías, redactadas con grandes intervalos de tiempo para el esclarecimiento de mis propias ideas y no para su publicación[23]; la elaboración sistemática de to-

23. La *Contribución* se suele considerar una elaboración de los materiales en bruto de los *Grundrisse* que, a su vez, desarrollaban temas cuyo planteamiento se remonta a un conjunto de cuadernos de 1844 conocidos como los *Manuscritos* de París.

dos estos materiales con arreglo al plan apuntado dependerá de circunstancias externas.

Aunque había esbozado una introducción general[24], prescindo de ella, pues, bien pensada la cosa, creo que el adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo, y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general. En cambio, me parecen oportunas aquí algunas referencias acerca de la trayectoria de mis estudios de Economía Política.

Mis estudios profesionales han sido los de Jurisprudencia, a la que, sin embargo, sólo me dediqué como disciplina secundaria, al lado de la Filosofía y la Historia. En 1842-1843, siendo redactor de la *Rheinische Zeitung* [Gaceta del Rin][25], me vi por vez primera en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre el robo de leña y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Rheinische Zeitung* acerca de la situación de los campesinos del Mosela y, finalmente, los debates sobre el librecambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de «continuar avanzando» compensaba ampliamente el conocimiento de la materia, la *Rheinische Zeitung* dejaba

24. Podría tratarse de la «Introducción a la crítica de la economía política», parcialmente recogida en esta antología, si bien no hay acuerdo entre los especialistas y tal vez Marx se refiera a un texto diferente.
25. *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* ['Gaceta del Rin sobre Política, Comercio e Industria'], diario que se publicó en Colonia entre 1842 y1843 y en el que Marx colaboraba.

traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo francamente, en una controversia con la *Allgemeine Zeitung* [Gaceta General] de Augsburgo[26], que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas. Lejos de esto, aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Rheinische Zeitung*, quienes creían que suavizando la posición del periódico iban a conseguir que se revocase la sentencia de muerte ya decretada contra él, para retirarme de la escena pública a mi cuarto de estudio.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* ['Anales Francoalemanes'][27], que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, el conjunto de las cuales son englobadas por Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el

26. *Allgemeine Zeitung* ['Gaceta General'], diario reaccionario alemán fundado en 1798. En 1842 publicó un artículo sobre el comunismo al que Marx respondió en un texto titulado «El comunismo y el *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo».
27. Véase, más arriba, nota 4.

señor Guizot[28], hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así. En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura[29] jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se altera, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian

28. François Guizot (1787-1874) fue un político francés que participó en el gobierno durante la monarquía de Luis Felipe de Orleans.
29. La expresión «superestructura» traduce el término alemán *Überbau,* una expresión de connotaciones arquitectónicas que otros intérpretes prefieren traducir como «edificio» para subrayar que no se trata de un mero complemento arbitrario o intrascendente.

esas alteraciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden constatarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como épocas progresivas en la formación económica de la sociedad los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condicio-

nes materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Friedrich Engels, con el que he mantenido un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Deutsch-Französische Jahrbücher),* había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra)* al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos desarrollar conjuntamente nuestro punto de vista en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana[30]. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo– había llegado hacía ya mucho tiempo a Westfalia, lugar en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, de muy buen grado, pues nuestro objeto principal –esclarecer nuestras propias ideas– estaba ya conseguido. Entre los trabajos dispersos en que por aquel entonces expusimos al público nuestras ideas, bajo unos u otros aspectos, sólo citaré el *Manifiesto del Partido Comunista,* redactado en colaboración por Engels y por mí, y un *Discurso sobre el librecambio* publicado por mí. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por vez primera, científicamente, aunque sólo en forma polémica, en la obra *Miseria de la Filosofía,* publicada por mí en 1847 y dirigida contra Proud-

30. Se trata de *La ideología alemana.*

hon. La publicación de un estudio escrito en alemán sobre el *Trabajo asalariado,* en el que recogía las conferencias que había dado acerca de este tema en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas[31], fue interrumpida por la revolución de febrero, que trajo como consecuencia mi abandono forzoso de Bélgica.

La publicación de la *Neue Rheinische Zeitung* [Nueva Gaceta Renana][32] (1848-1849) y los acontecimientos posteriores interrumpieron mis estudios económicos, que no pude reanudar hasta 1850, en Londres. Los inmensos materiales sobre historia de la economía política acumulados en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa y, finalmente, la nueva fase de desarrollo en que parecía entrar ésta con el descubrimiento del oro de California y de Australia me impulsaron a volver a empezar desde el principio y a elaborar críticamente el nuevo material. Estos estudios me llevaron, a veces, por sí mismos, a campos aparentemente alejados y en los que tenía que detenerme durante más o menos tiempo. Pero lo que sobre todo me mermaba el tiempo de que disponía era la necesidad imperiosa de trabajar para vivir. Mi colaboración desde hace ya ocho años en el primer periódico angloamericano, *The New York Daily Tribune*[33], me obligaba a disgregar extraordinaria-

31. La Asociación Obrera Alemana de Bruselas fue fundada por Marx y Engels a fines de agosto de 1847. Sus actividades se suspendieron poco después de la Revolución de febrero de 1848 en Francia, debido a las detenciones y la expulsión de sus componentes por la policía belga.
32. La *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie* ['Nueva Gaceta del Rin. Órgano de la Democracia'], cuyo director era Marx, se publicó diariamente en Colonia entre el 1 de junio de 1848 y el 19 de mayo de 1849.
33. Marx fue colaborador de este periódico estadounidense entre agosto de 1851 y marzo de 1862.

mente mis estudios, ya que sólo en casos excepcionales me dedico a escribir para la prensa correspondencias propiamente dichas. Sin embargo, los artículos sobre los acontecimientos económicos más sobresalientes de Inglaterra y el continente formaban una parte tan importante de mi colaboración, que esto me obligaba a familiarizarme con una serie de detalles de carácter práctico situados fuera de la órbita de la ciencia propiamente económica.

Este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la Economía Política tiende simplemente a demostrar que mis ideas, cualquiera que sea el juicio que merezcan y por mucho que choquen con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación. Y a la entrada de la ciencia, como a la del infierno, debiera establecerse esta consigna:

Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni viltà convien che qui sia morta[34].

Londres, enero de 1859

34. Verso de Dante en *La divina comedia:* «Déjese aquí cuanto sea recelo / Mátese aquí cuanto sea vileza».

El capital.
Crítica de la economía política

Prólogo a la primera edición de *El capital*[35]

La obra cuyo primer tomo entrego hoy al público constituye la continuación de mi escrito *Contribución a la crítica de la economía política,* publicado en 1859. La larga pausa entre el comienzo y la continuación se debe a una enfermedad de muchos años que ha interrumpido repetidamente mi trabajo. [...]

El físico observa los procesos de la naturaleza allí donde aparecen en la forma más pregnante y menos enturbiados por influencias perturbadoras, o bien, cuando es posible, realiza experimentos en condiciones que aseguran el decurso puro del proceso. Lo que tengo que investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones

35. Este texto forma parte del prólogo a la primera edición de *El capital. Crítica de la economía política,* que se publicó en septiembre de 1867 en la editorial alemana Wigand. Marx trabajó durante muchos años en esta obra proyectada en tres volúmenes, de los que sólo llegó a publicar el primero. La traducción empleada es la de Manuel Sacristán, publicada en la editorial Grijalbo.

de producción y de tráfico que le corresponden. Su lugar clásico es hasta ahora Inglaterra. Ésa es la razón por la cual Inglaterra sirve de ilustrador principal de mi desarrollo teórico. Pero si el lector alemán se encoge farisaicamente de hombros respecto de la situación de los trabajadores industriales y agrícolas ingleses, o si se tranquiliza con optimismo diciéndose que en Alemania las cosas no están aún ni mucho menos tan mal, tendré que gritarle: «De te fabula narratur!»[36].

Propiamente no se trata aquí del grado de desarrollo, más elevado o más bajo de los antagonismos sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de esas leyes mismas, de esas tendencias que actúan y se imponen con necesidad de bronce. El país más desarrollado industrialmente muestra sencillamente al menos desarrollado la estampa de su propio futuro.

Pero, aparte de eso: donde la producción capitalista ha tomado plena ciudadanía entre nosotros, por ejemplo, en las fábricas propiamente dichas, la situación es mucho peor que en Inglaterra, porque falta el contrapeso de las leyes fabriles. En todas las demás esferas nos tortura, al igual que al resto de la Europa continental del oeste, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino también la insuficiencia de su desarrollo. Además de las modernas calamidades, nos oprime toda una serie de calamidades heredadas nacidas del continuado vegetar de modos de producción arcaicos, caducos, con su séquito de relaciones y situaciones sociales y políticas anacrónicas. Sufrimos no sólo por causa de los vivos, sino también por causa de los muertos. «Le mort saisit le vif!»[37]

36. «Sobre ti se cuenta el cuento», Horacio, sátira 1 del libro I. *[N. del T.]*
37. «Lo muerto aferra lo vivo». *[N. del T.]*

La estadística social de Alemania y del resto de la Europa continental del oeste es lamentable en comparación con la inglesa. Pese a ello, el velo se está levantando lo suficiente como para adivinar detrás de él una cabeza de Medusa. Nos aterraríamos de nuestra propia situación si nuestros gobiernos y parlamentos nombraran, como en Inglaterra, periódicamente comisiones investigadoras de la situación económica, si esas comisiones se dotaran de los mismos poderes que en Inglaterra para averiguar la verdad, si se consiguiera encontrar para ese efecto hombres tan competentes, tan imparciales y tan sin miramientos como lo son los inspectores fabriles de Inglaterra, sus informadores médicos del *Public Health* ['salud pública'], sus comisarios investigadores sobre la explotación de las mujeres y los niños, sobre las condiciones de vivienda y alimentación, etc. Perseo necesitó una capucha de niebla para perseguir a los monstruos[38]. Nosotros nos encasquetamos profundamente la capucha de niebla, tapándonos los ojos y los oídos, para poder negar la existencia de los monstruos.

No hay que dejarse engañar por ello. Así como la guerra de la independencia norteamericana tocó en el siglo XVIII a rebato para la clase media europea, así también la guerra civil norteamericana del siglo XIX lo hace para la clase obrera europea. En Inglaterra el proceso de revolución se puede tocar con las manos. Llegado a cierta altura tiene que repercutir en el continente. Allí se moverá con formas más o menos brutales o humanas según el grado de desarrollo de la clase obrera misma. Así, pues, prescindiendo de motivos

38. Perseo: héroe de la mitología griega, vencedor de la Gorgona Medusa. *[N. del T.]*

superiores, su más propio interés impone a las clases ahora dominantes quitar de en medio todos los obstáculos legalmente controlables que inhiban el desarrollo de la clase obrera. Por esa causa, entre otras, he dado tanto lugar en este tomo a la historia, el contenido y los resultados de la legislación fabril inglesa. Una nación tiene que aprender de otra, y puede hacerlo. Ni siquiera cuando ha encontrado la pista de la ley natural de su movimiento –y el fin último de esta obra es revelar la ley económica de movimiento de la sociedad moderna– puede una nación saltarse o apartar por decreto fases naturales de desarrollo. Pero puede abreviar y suavizar los dolores del parto.

Una palabra para evitar posibles equívocos. No coloco precisamente bajo una luz rosa las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, es el que menos puede hacer al individuo responsable de relaciones y situaciones de las que socialmente es criatura por mucho que pueda elevarse sobre ellas subjetivamente.

En el terreno de la economía política la libre investigación científica no tropieza sólo con el mismo enemigo que se encuentra en todos los demás campos. La peculiar naturaleza de la materia que trata convoca en su contra las pasiones más violentas, mezquinas y odiosas que sufre el pecho humano, las furias del interés privado. La Alta Iglesia inglesa, por ejemplo, perdona antes el ataque a 38 de sus 39 artículos de fe que el ataque a 1/39 de sus ingresos en dinero. Hoy día el mismo ateísmo es una *culpa levis* [pecado ve-

nial] comparado con la crítica de las relaciones de producción tradicionales. Pero a pesar de ello hay en este punto un progreso inequívoco. Me remito, por ejemplo, al Libro Azul publicado estas últimas semanas, *Correspondence with Her Majesty's Missions Abroad, regarding Industrial Questions and Trades Unions*[39]. Los representantes de la corona británica en el extranjero dicen con secas palabras que en Alemania, en Francia, en suma, en todos los estados cultos del continente europeo, es tan perceptible y tan inevitable como en Inglaterra una transformación de las relaciones y condiciones existentes del capital y el trabajo. Al mismo tiempo y al otro lado del océano Atlántico, el señor Wade, vicepresidente de los Estados Unidos de Norteamérica, declaraba en *meetings* públicos: tras la eliminación de la esclavitud, se pone al orden del día la transformación de las relaciones de capital y propiedad de la tierra. Son signos de los tiempos que no se pueden esconder ni tras mantos de púrpura ni tras hábitos negros. No significan que mañana vayan a ocurrir milagros. Muestran cómo en las mismas clases dominantes asoma el barrunto de que la presente sociedad no es ningún cristal rígido, sino un organismo capaz de transformación y constantemente cogido en el proceso de transformarse. [...]

Todo juicio de crítica científica me es bienvenido. Frente a los prejuicios de la llamada opinión pública, a la que nun-

39. Los «Libros Azules» –*Blue Books*–, así llamados por el color de sus tapas, son publicaciones de textos parlamentarios y diplomáticos ingleses. Su publicación empezó en el siglo XVII. Se repartían entre los miembros del Parlamento y determinados funcionarios. Pese a su gran importancia documental, no debían de interesar mucho a todos sus receptores, pues Marx se hizo con bastantes de ellos en los mercadillos de cosas viejas. *[N. del T.]*

ca he hecho concesiones, sigue para mí vigente, como siempre, la sentencia del gran florentino: «Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!»[40].

Karl Marx
Londres, 25 de julio de 1867

40. «Sigue tu camino, y que las gentes digan.» Cita modificada del verso 13 del «Canto V» del «Purgatorio» de Dante, *Divina Comedia.* El verso dice en realidad: «Ven detrás mío y que la gente diga» *(Vien dietro a me e lascia dir le genti).* [N. del T.]

Epílogo a la segunda edición de *El capital*[41]

[...]

Se ha entendido poco el método aplicado en *El capital,* como lo muestran ya las concepciones recíprocamente contradictorias del mismo.

Así, la *Revue Positiviste* de París me reprocha, por una parte, que trato la economía metafísicamente y, por otra –adivínese–, que me limito a una mera descomposición crítica de lo dado, en vez de prescribir recetas (¿comtistas?) para el figón del futuro. El profesor Sieber observa contra el reproche de metafísica:

> En la medida en que se trata de teoría propiamente dicha, el método de Marx es el método deductivo de toda la escuela inglesa, cuyos defectos y cuyas ventajas son comunes a los mejores economistas teóricos.

41. La segunda edición alemana de *El capital* se publicó en 1873 e incluía este epílogo donde Marx comenta la recepción de la primera edición de la obra y, en los epígrafes que aquí reproducimos, rebate algunos malentendidos acerca de su metodología.

El señor M. Block –*Les Théoriciens du Socialisme en Allemagne. Extrait du Journal des conomistes, juillet et août 1872*– descubre que mi método es analítico, y dice entre otras cosas: «Con esta obra el señor Marx se coloca entre las mentes analíticas más eminentes».

Los autores de las reseñas alemanas ponen el grito en el cielo, naturalmente, condenando la sofística hegeliana. El *Viestnik Europy (Mensajero Europeo)* de San Petersburgo, en un artículo que trata exclusivamente del método de *El capital* (número de mayo de 1872, pp. 427-436), encuentra mi método de investigación rigurosamente realista, pero el método de exposición desgraciadamente germano-dialéctico. Dice así:

> A primera vista, a juzgar por la forma externa de la exposición, Marx es el mayor filósofo idealista, y precisamente en el sentido alemán de la palabra, o sea, en el mal sentido. Pero de hecho es infinitamente más realista que todos sus predecesores en el asunto de la crítica económica... De ningún modo se le puede llamar idealista.

No puedo dar mejor respuesta al señor redactor que algunos extractos de su propia crítica, los cuales, además, podrían interesar a algunos de mis lectores a los que el original ruso sea inaccesible.

Luego de una cita de mi discurso preliminar a la *Crítica de la economía política,* Berlín, 1859, pp. iv-vii, donde he expuesto el fundamento materialista de mi método, el señor redactor sigue escribiendo:

> Para Marx no hay más que una cosa importante: hallar la ley de los fenómenos de cuya investigación se ocupa. Y no sólo da importancia a la ley que los domina cuando tienen una forma

terminada y se encuentran en una conexión observada en un período dado. Le importa además sobre todo la ley de su alteración, de su desarrollo, esto es, de la transición de una forma a otra, de un orden de conjunto a otro. [...] Pero –se objetará– las leyes generales de la vida económica son siempre las mismas; con toda independencia de que se apliquen al presente o al pasado. Precisamente eso es lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión, por el contrario, cada período histórico posee sus propias leyes... En cuanto que la vida ha rebasado un período de desarrollo dado, pasando de un estadio dado a otro, empieza también a ser orientada por otras leyes. [...] Marx niega, por ejemplo, que la ley de la población sea la misma en todos los tiempos y lugares. Él asegura, por el contrario, que todo estadio de desarrollo tiene su propia ley de la población... Con el diverso desarrollo de la fuerza productiva se alteran también las circunstancias y relaciones y las leyes que las regulan. Al proponerse Marx la finalidad de investigar y explicar el orden económico capitalista desde ese punto de vista, no hace sino formular con rigor científico la finalidad que ha de tener toda investigación precisa de la vida económica... El valor científico de una tal investigación reside en la aclaración de las particulares leyes que regulan el nacimiento, la existencia, el desarrollo, la muerte de un organismo social dado y su sustitución por otro superior. Y el libro de Marx tiene efectivamente ese valor.

Al representar el señor redactor tan acertadamente –y, por lo que hace a mi aplicación personal, tan benévolamente– lo que llama mi método real, ¿qué ha representado, sino el método dialéctico?

Cierto que el modo de exposición debe distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación tiene

que apropiarse detalladamente el material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Sólo cuando se ha consumado ese trabajo se puede representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue esto y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori.

Mi método dialéctico es por su fundamento no sólo diferente del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación exterior. En mi caso, a la inversa, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre.

Hace casi treinta años que critiqué el lado mistificador de la dialéctica hegeliana, en una época en la que aún era la moda del día. Pero precisamente cuando componía el primer tomo de *El capital,* los impertinentes, soberbios y mediocres epígonos que hoy tienen la gran palabra en la Alemania instruida, se complacían en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn a Spinoza en tiempos de Lessing, esto es, como a «perro muerto». Por eso me profesé abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta coqueteé aquí y allá, en el capítulo sobre la teoría del valor, con el modo de expresión que le era característico. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en modo alguno que él sea el primero en exponer de un modo abarcante y consciente sus formas generales de movimiento. La dialéctica queda bocabajo en manos de Hegel. Hay que revolverla para descubrir el núcleo racional en el místico tegumento.

La dialéctica fue moda alemana en su forma mistificada porque parecía transfigurar lo existente. En su figura racio-

nal es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ocaso necesario, concibe toda forma devenida en el flujo del movimiento, o sea, también por su lado perecedero, no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionaria.

El contradictorio movimiento de la sociedad capitalista se hace perceptible del modo más llamativo para el burgués práctico en las peripecias del ciclo periódico que recorre la industria moderna, y en su punto culminante, la crisis general. Ésta se vuelve a poner en marcha, aunque aún se encuentra en los estadios previos, y con la universalidad de su escenario y la intensidad de su efecto, meterá la dialéctica en la cabeza incluso de los niños mimados del nuevo Sacro Imperio Germánico de la Nación Prusiana.

Londres, 24 de enero de 1873
Karl Marx

«El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto»[42]

A primera vista, una mercancía parece una cosa obvia, trivial. Su análisis indica que es una cosa complicadamente quisquillosa, llena de sofística metafísica y de humoradas teológicas. En la medida en que es valor de uso no tiene nada de misterioso, igual si la contemplo desde el punto de vista de que por sus propiedades satisface necesidades humanas que si considero que no cobra esas propiedades más que como producto de trabajo humano. Es claro sin más que el hombre altera con su actividad las formas de las materias naturales de un modo conveniente para él. Así, por ejemplo, se altera la forma de la madera cuando se hace de ésta una mesa. Pero a pesar de ello la mesa sigue siendo madera, una ordinaria cosa sensible. En cambio, en cuanto que se presenta como mercancía se convierte en una cosa sensiblemente suprasensible. No sólo descansa ya la mesa con sus

42. Este famoso texto es el cuarto epígrafe del primer capítulo, titulado genéricamente «¡La mercancía!», del Libro I de *El capital.*

patas en el suelo, sino que, además, se pone patas arriba frente a todas las demás mercancías, mientras su cabeza de madera emite caprichos más maravillosos que las espontáneas danzas que emprenden algunas mesas[43].

Así, pues, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Tampoco nace del contenido de las determinaciones de valor. Pues, en primer lugar, por diferentes que sean los trabajos útiles, las actividades productivas, es una verdad fisiológica que todos ellos son funciones del organismo humano, y que cada una de esas funciones, cualesquiera que sean su contenido y su forma, es esencialmente gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensible, etc., humano. En segundo lugar, por lo que hace a la base de la determinación de la magnitud de valor, la duración de aquel gasto, la cantidad de trabajo, resulta que la cantidad se puede distinguir de la cualidad del trabajo hasta tangiblemente. En todas las circunstancias ha tenido que interesar a los hombres el tiempo de trabajo que cuesta la producción de los alimentos, aunque su interés al respecto no haya sido el mismo en los diferentes estadios de la evolución. Y, por último, en cuanto que los hombres empiezan de un modo u otro a trabajar los unos para los otros, su trabajo adquiere también una forma social.

¿De dónde viene, pues, el carácter enigmático del producto del trabajo en cuanto que toma forma de mercancía? Evidentemente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos cobra la forma objetiva de una igualdad de materialidad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana por su duración

43. Alusión a la oleada espiritista que inundó Europa al agotarse en 1848-1849 la fase revolucionaria comenzada en 1830. *[N. del T.]*

cobra la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo; y, por último, las relaciones entre los productores, relaciones en el seno de las cuales se actúan aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. A través de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles, en cosas sociales. De modo análogo, el estímulo luminoso de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como estimulación subjetiva del nervio óptico, sino como forma material de una cosa situada fuera del ojo. Pero en la visión hay realmente luz reflejada por una cosa, el objeto externo, hacia otra, el ojo. Hay una relación física entre cosas físicas. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en la que aquella se expresa no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que brotan de ella. Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos. Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso. En éste los productos de la cabeza humana aparecen como figuras autónomas, dotadas de vida propia, con rela-

ciones entre ellas y con los hombres. Así les ocurre en el mundo de las mercancías a los productos de la mano humana. Digo que esto es el fetichismo que se les pega a los productos del trabajo en cuanto que se producen como mercancías y que, por lo tanto, es inseparable de la producción mercantil.

Este carácter de fetiche del mundo de las mercancías nace –como ya lo ha mostrado el anterior análisis– del peculiar carácter social del trabajo productor de mercancías. Los objetos de uso no se convierten en mercancías sino porque son productos de trabajos privados realizados con independencia los unos de los otros. El complejo de esos trabajos privados constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social sino a través del intercambio de los productos de sus trabajos, tampoco los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen sino dentro de ese intercambio. Dicho de otro modo: los trabajos privados no se actúan de hecho como miembros del trabajo social global más que a través de las relaciones en las que el intercambio pone a los productos del trabajo y, mediante ellos, a los productores. Por eso a estos últimos las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les aparecen como lo que son, esto es, no como relaciones sociales inmediatas entre las personas mismas en sus trabajos, sino más bien como relaciones materiales entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.

Sólo dentro de su intercambio cobran los productos del trabajo una materialidad de valor socialmente igual, separada de sus materialidades de uso sensorialmente diversas unas de otras. Esta escisión del producto del trabajo en cosa útil y cosa-valor no se actúa prácticamente más que a partir del momento en que el intercambio consigue ya ex-

tensión e importancia bastantes como para que se produzcan cosas útiles para el intercambio, de modo que el carácter de valor de las cosas importe ya en su misma producción. A partir de ese momento, los trabajos privados de los productores cobran efectivamente un carácter social doble. Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una determinada necesidad social y confirmarse así como miembros del trabajo global, del sistema espontáneo de división social del trabajo. Por otra parte, no satisfacen las múltiples necesidades de sus propios productores más que en la medida en que cada particular trabajo privado útil es intercambiable con cualquier otra especie de trabajo privado útil, o sea, en la medida en que es equivalente al otro. La igualdad entre trabajos diferentes *toto coelo* [diametralmente] no puede consistir más que en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción de todos ellos al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza de trabajo humana, trabajo humano abstracto. El cerebro de los productores privados no refleja ese carácter social doble de sus trabajos privados sino en las formas que aparecen en el tráfico práctico, en el intercambio de productos, a saber: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados en la forma de la exigencia de que el producto del trabajo sea útil, y útil precisamente para otras personas; y el carácter social de la igualdad entre los trabajos de especies diferentes en la forma de un común carácter de valor de esas cosas materialmente diversas unas de otras, los productos del trabajo.

Así, pues, el que los hombres relacionen los productos de sus trabajos como valores no se debe a que esas cosas sean para ellos meros caparazones materiales de un trabajo humano homogéneo. Al revés. Los hombres equiparan sus di-

ferentes trabajos en cuanto trabajo humano porque equiparan en el intercambio sus heterogéneos productos como valores. No lo saben, pero lo hacen. El valor, pues, no lleva escrito en la frente lo que es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres intentan descifrar el sentido del jeroglífico, dar la vuelta al secreto de su propio producto social: pues la determinación de los objetos de uso como valores es tan producto social suyo como el lenguaje. El tardío descubrimiento científico de que los productos del trabajo son, en cuanto valores, meras expresiones cosificadas del trabajo humano gastado en su producción es un descubrimiento que hace época en la historia evolutiva de la humanidad, pero no disipa en absoluto la apariencia material de los caracteres sociales del trabajo. Un hecho que sólo se impone en esta particular forma de producción que es la producción de mercancías –el hecho esto es, de que el carácter específicamente social de los trabajos privados y recíprocamente independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y toma la forma de carácter de valor de los productos del trabajo– sigue presentándose a los hombres cogidos en las relaciones y circunstancias de la producción mercantil, incluso después de aquel descubrimiento, como una cosa tan definitiva como la circunstancia de que el análisis científico del aire en sus elementos no impide que la forma aire siga existiendo como forma material física.

Lo que por de pronto interesa prácticamente a los que intercambian productos es la cuestión de cuántos productos ajenos obtienen por su producto propio, o sea, en qué proporciones cambian los productos. En cuanto que estas proporciones cuajan en una cierta fijeza consuetudinaria, parecen brotar de la naturaleza de los productos del

trabajo, de modo que, por ejemplo, una tonelada de hierro y dos onzas de oro parecen valer lo mismo por la misma razón que una libra de oro y una libra de hierro pesan lo mismo a pesar de sus diferentes propiedades físicas y químicas. En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo no se afianza sino por la actuación de estos productos como magnitudes de valor. Estas últimas cambian constantemente, con independencia de la voluntad, la previsión y la actividad de los sujetos del intercambio. Para estos sujetos el movimiento social de las magnitudes de valor tiene la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran ellos mismos, en vez de controlarlas. Hace falta que se haya desarrollado plenamente la producción mercantil para que de la experiencia misma crezca la comprensión científica de que los trabajos privados –realizados en independencia recíproca, pero en interdependencia por todos lados, como miembros espontáneos que son de la división social del trabajo– se reducen constantemente a su medida socialmente proporcional porque en las relaciones de intercambio de sus productos, relaciones casuales y siempre oscilantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción se impone por la fuerza como una ley natural reguladora, al modo, por ejemplo, como se impone la ley de la gravedad cuando se le viene a uno encima su casa. Por eso la determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es un secreto oculto bajo los movimientos perceptibles de los valores relativos de las mercancías. Su descubrimiento es la abolición de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero en modo alguno lo es de su forma material.

La reflexión sobre las formas de la vida humana –y, por lo tanto, también el análisis científico de ellas– emprende por

principio un camino contrapuesto al de la evolución real. Empieza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por lo tanto, ya con los resultados consumados del proceso de desarrollo. Las formas que estampan en los productos del trabajo la impronta de mercancías y que, por lo tanto, son presupuestos de la circulación mercantil, poseen la solidez de formas naturales de la vida social ya antes de que los hombres intenten darse cuenta y razón no del carácter histórico de esas formas –que les parecen, por el contrario, inmutables–, sino de su contenido. Por eso lo único que llevó a la determinación de la magnitud de valor fue el análisis de los precios de las mercancías, y por eso fue la expresión dineraria común de las mercancías lo que condujo a fijar el carácter de valor de las mismas. Pero precisamente esta forma consumada –la forma dinero– del mundo de las mercancías es la que vela, en vez de manifestarlo, el carácter social de los trabajos privados y, por lo tanto, las relaciones sociales entre los trabajadores privados, presentándolas como relaciones entre cosas. Cuando digo que la levita, las botas, etc., se refieren al lino como a encarnación general de trabajo humano abstracto, la insensatez de la expresión salta a la vista sin más. Pero cuando los productores de levitas, botas, etc., refieren esas mercancías al lino –o al oro, o a la plata, pues eso no hace a la cosa– como a equivalente general, la relación de sus trabajos privados con el trabajo social global se les aparece precisamente en esa forma desatinada.

Pues bien: esas formas constituyen las categorías de la ciencia económica burguesa. Estas categorías son formas mentales socialmente válidas, o sea, objetivas, para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado que es la producción

mercantil. Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y toda la fantasmagoría que, sobre la base de la producción mercantil, envuelven en nieblas los productos del trabajo desaparecen inmediatamente en cuanto que nos escapamos a otras formas de producción.

Puesto que la economía política gusta de las robinsonadas, que aparezca, para empezar, Robinson en su isla. Aunque sobrio de natural, tiene que satisfacer, de todos modos, necesidades vitales, y, por lo tanto, ha de ejecutar trabajos útiles de diferente especie: construir herramientas, fabricar muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etc. No recogemos aquí sus oraciones y otras actividades análogas porque nuestro Robinson se complace en ellas y las considera como un alivio. Pese a la diversidad de sus funciones productivas, Robinson sabe que no son más que diferentes formas de actuación de un mismo Robinson, o sea, sólo modos diversos de trabajo humano. La necesidad misma le obliga a distribuir con precisión el tiempo de que dispone entre sus diferentes funciones. El que una de ellas ocupe más o menos espacio que otra en su actividad global depende de la dificultad mayor o menor que haya que superar para conseguir el efecto útil propuesto. Así se lo enseña la experiencia, y nuestro Robinson, que ha salvado del naufragio reloj, libro mayor, tinta y pluma, empieza pronto, como buen inglés, su contabilidad. Su inventario contiene una lista de los objetos de uso que posee, de las varias operaciones requeridas para su producción y, por último, del tiempo de trabajo que por término medio le cuestan determinadas cantidades de esos diferentes productos. Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que constituyen la riqueza que él mismo se ha procurado son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo

señor M. Wirth[44] las debería entender sin esforzar particularmente su inteligencia. Y, sin embargo, todas las determinaciones del valor están contenidas en esas relaciones.

Pasemos de la luminosa isla de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea. En vez de un hombre independiente encontramos aquí que todo el mundo es dependiente: siervos y dueños de la tierra, vasallos y señores feudales, laicos y curas. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales de la producción material cuanto las esferas de la vida construidas sobre ésta. Pero, precisamente porque son relaciones personales de dependencia las que constituyen el fundamento social dado, los trabajos y los productos no necesitan tomar ninguna figura fantástica diferente de su realidad. Entran en el funcionamiento social en condición de servicios naturales y prestaciones naturales. La forma social inmediata del trabajo es aquí su propia forma natural, su particularidad, y no, como ocurre sobre la base de la producción mercantil, su genericidad. El trabajo de prestación personal servil se mide por el tiempo, exactamente igual que el trabajo productor de mercancías, pero todo siervo sabe que se desprende al servicio de su señor de una determinada cantidad de su personal fuerza de trabajo. El diezmo que hay que entregar al cura es más claro que la bendición de éste. Así, pues, cualquiera que sea el juicio que merezcan de cada uno las máscaras o caracterizaciones con las cuales se presentan aquí los hombres unos frente a otros, en todo caso, las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos aparecen como tales relaciones persona-

44. Max Wirth (1822-1900), economista alemán considerado como uno de los principales representantes de la escuela manchesteriana alemana. *[N. del A.]*

les propias suyas, no disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo.

No nos hace falta remontarnos a la forma espontánea que encontramos en el umbral de la historia de todos los pueblos cultos para considerar el trabajo común, esto es, el trabajo inmediatamente socializado. La industria patriarcal rural de una familia campesina que produzca trigo, ganado, hilado y tejido, prendas de vestir, etc., para su propio uso constituye un ejemplo más cercano. Todas esas cosas diferentes se presentan a la familia como diferentes productos de su trabajo familiar, pero, en cambio, no se enfrentan unas a otras como mercancías. Los diferentes trabajos productores de esas cosas –agricultura, ganadería, hilado, tejido, cosido, etc.– son ya en su forma natural funciones sociales, porque son funciones de la familia, la cual posee su propia división espontánea del trabajo, no menos que la producción mercantil. Las diferencias de sexo y edad y las condiciones naturales que cambian con el paso de las estaciones regulan la división del trabajo en la familia y el tiempo de trabajo de los varios miembros de ella. Pero el gasto de las fuerzas de trabajo individuales, medido por el tiempo, aparece aquí por sí mismo como determinación social de los trabajos, porque las fuerzas de trabajo individuales no actúan, por su propia naturaleza, más que como órganos de la común fuerza de trabajo de la familia.

Imaginemos, por último, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción comunitarios y gasten a sabiendas sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se repiten entonces, pero socialmente, en vez de individualmente. Todos los productos de Robinson eran producto exclusivo

y personal suyo, por lo que eran directamente objetos de uso para él. El producto global de la asociación es un producto social. Una parte de ese producto vuelve a servir de medio de producción. No deja nunca de ser social. Pero otra parte se consume por los miembros de la asociación, como alimentos. Por eso hay que distribuirlo entre ellos. El tipo de esa distribución cambiará según el tipo de organismo social de producción y según la correspondiente altura histórica de desarrollo de los productores. Sólo por trazar un paralelismo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los alimentos se determine por su tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo desempeñaría entonces doble papel. Su distribución social según un plan regula la proporción correcta de las diferentes funciones del trabajo respecto de las diferentes necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo sirve al mismo tiempo de medida de la participación individual del productor en el trabajo común y, por lo tanto, también en la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de sus trabajos siguen siendo en este caso transparentemente sencillas, tanto en la producción cuanto en la distribución. [...]

Crítica del Programa de Gotha.

Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán[45]

45. La *Crítica del Programa de Gotha* es un conjunto de notas marginales que Marx escribió en 1875 a propósito del programa fundacional del recién creado Partido Obrero Socialista de Alemania. En el Congreso de Gotha de 1875, las dos organizaciones obreras alemanas –el Partido Obrero Socialdemócrata (también conocido como «los eisenachianos», pues la organización había sido fundada en 1869 en Eisenach) y la Asociación General de los Trabajadores Alemanes– se fusionaron para formar el Partido Obrero Socialista de Alemania. Marx envió el manuscrito a W. Bracke, uno de los dirigentes eisenachianos, junto con una carta en la que le pedía que lo difundiera entre los líderes del partido. Tras la muerte de Marx, Engels publicó el texto en 1891. La traducción está basada en la edición del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú dentro de las *Obras Escogidas* en tres tomos de Marx y Engels, que ha sido revisada por César Ruiz Sanjuán.

I

1. «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, *y puesto que* el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo.»

Primera parte del párrafo: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura».

El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es igualmente la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *presupone* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista

no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. Sólo en la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso y, por consiguiente, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural;* pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en toda situación social y cultural, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han hecho propietarios de las condiciones objetivas de trabajo. Y no podrá trabajar ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.

Pero dejemos la tesis tal como está o, mejor dicho, tal como viene renqueando. ¿Qué conclusión habría debido sacarse de ella? Evidentemente, ésta:

«Como el trabajo es la fuente de toda riqueza, nadie en la sociedad puede apropiarse riqueza que no sea producto del trabajo. Si, por tanto, no trabaja él mismo, es que vive del trabajo ajeno y adquiere también su cultura a costa del trabajo de otros».

En vez de esto, se añade a la primera oración una segunda mediante la locución «y puesto que», para deducir de ella, y no de la primera, la conclusión.

Segunda parte del párrafo: «El trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella».

Según la primera tesis, el trabajo era la fuente de toda riqueza y de toda cultura, es decir, que sin trabajo no era po-

sible tampoco la existencia de una sociedad. Ahora, nos enteramos, por el contrario, de que sin la sociedad no puede existir el trabajo «útil».

Del mismo modo hubiera podido decirse que el trabajo inútil e incluso perjudicial a la comunidad, sólo puede convertirse en rama industrial dentro de la sociedad, que sólo dentro de la sociedad se puede vivir del ocio, etc.; en una palabra, copiar aquí a todo Rousseau.

¿Y qué es el trabajo «útil»? No puede ser más que uno: el trabajo que consigue el efecto útil propuesto. Un salvaje –y el hombre es un salvaje desde el momento en que deja de ser mono– que mata a un animal de una pedrada, que amontona frutos, etc., ejecuta un trabajo «útil».

Tercero. Conclusión: «Y como el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo».

¡Hermosa conclusión! Si el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto del trabajo pertenecerá a la sociedad, y el trabajador individual sólo percibirá la parte que no sea necesaria para sostener la «condición» del trabajo, que es la sociedad.

En realidad, esa tesis la han hecho valer en todos los tiempos *los defensores de todo orden social existente.* En primer lugar, vienen las pretensiones del gobierno y de todo lo que va vinculado a él, pues el gobierno es el órgano de la sociedad para el mantenimiento del orden social; detrás de él, vienen las distintas clases de propiedad privada, con sus pretensiones respectivas, pues las distintas clases de propiedad privada son las bases de la sociedad, etc. Como vemos,

a estas frases hueras se les puede dar las vueltas y los giros que se quiera.

La primera y la segunda parte del párrafo sólo guardarían una cierta relación lógica redactándolas de la siguiente manera: «El trabajo sólo es fuente de riqueza y de cultura como trabajo social» o, lo que es lo mismo, «dentro de la sociedad y a través de ella».

Esta tesis es, indiscutiblemente, exacta, pues aunque el trabajo del individuo aislado (presuponiendo sus condiciones materiales) también puede crear valores de uso, no puede crear ni riqueza ni cultura.

Pero igualmente indiscutible es esta otra tesis: «En la medida en que el trabajo se desarrolla socialmente, convirtiéndose así en fuente de riqueza y de cultura, se desarrollan también la pobreza y el desamparo del obrero, y la riqueza y la cultura de los que no trabajan». Ésta es la ley de toda la historia, hasta hoy. Así pues, en vez de los tópicos acostumbrados sobre «*el* trabajo» y «*la* sociedad», lo que procedía era señalar concretamente cómo, en la actual sociedad capitalista, se dan ya, al fin, las condiciones materiales, etc., que permiten y obligan a los obreros a romper esa maldición social.

Pero de hecho, todo ese párrafo, que es falso lo mismo en cuanto a estilo que en cuanto a contenido, no tiene más finalidad que la de inscribir como consigna en lo alto de la bandera del partido el tópico lassalleano del «fruto íntegro del trabajo»[46]. Volveré más adelante sobre esto del «fruto

46. Ferdinand Lassalle (1825-1864) fue un político de izquierdas alemán que entabló amistad con Marx durante la Revolución de 1848, aunque posteriormente se enemistó con él. Colaboró activamente con los sindicatos alemanes y fue uno de los fundadores de la Asociación General de Trabajadores Alemanes.

del trabajo», el «derecho igual», etc., ya que la misma cosa se repite luego en forma algo diferente.

2. «En la sociedad actual, los medios de trabajo son monopolio de la clase capitalista; el estado de dependencia de la clase obrera que de esto se deriva es la causa de la miseria y de la servidumbre en todas sus formas.»

Esta tesis, tomada de los Estatutos de la Internacional, en esta versión «corregida» es falsa.

En la sociedad actual los medios de trabajo son monopolio de los propietarios de tierras (el monopolio de la propiedad del suelo es, incluso, la base del monopolio del capital) *y* de los capitalistas. Los Estatutos de la Internacional no mencionan, en el pasaje correspondiente, ni una ni otra clase de monopolistas. Hablan del *«monopolio de los medios de trabajo, es decir, de las fuentes de vida»*. Esta adición: «fuentes de vida», señala claramente que el suelo está comprendido entre los medios de trabajo.

Esta enmienda se introdujo porque Lassalle, por motivos que hoy son ya de todos conocidos, *sólo* atacaba a la clase capitalista, y no a los terratenientes[47]. En Inglaterra, la mayoría de las veces el capitalista no es siquiera propietario del suelo sobre el que se levanta su fábrica.

47. Lassalle mantuvo negociaciones secretas con el canciller Otto von Bismarck poco antes de su muerte. Aunque Lassalle defendió que no se trataba más que de una jugada estratégica, Marx llegó a la conclusión de que había traicionado al movimiento obrero.

3. «La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo.»

Donde dice «que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común», debería decir, indudablemente, «se transformen en patrimonio común». Pero esto sólo de pasada.

¿Qué es el *«fruto del trabajo»?* ¿El producto del trabajo, o su valor? Y en este último caso, ¿el valor total del producto, o sólo la parte de valor que el trabajo añade al valor de los medios de producción consumidos?

Eso del «fruto del trabajo» es una idea vaga con la que Lassalle ha suplantado conceptos económicos concretos.

¿Qué es reparto «equitativo»?

¿No afirman los burgueses que el reparto actual es «equitativo»? ¿Y no es éste, en efecto, el único reparto «equitativo» que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas? ¿No se forjan también los sectarios socialistas las más variadas ideas acerca del reparto «equitativo»?

Para saber lo que aquí hay que entender por la frase de «reparto equitativo», tenemos que cotejar este párrafo con el primero. El párrafo que glosamos supone una sociedad en la cual los «medios de trabajo son patrimonio común y todo el trabajo se regula colectivamente», mientras que en el párrafo primero vemos que «todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo».

¿«Todos los miembros de la sociedad»? ¿También los que no trabajan? ¿Dónde se queda, entonces, el «fruto ín-

tegro del trabajo»? ¿O sólo los miembros de la sociedad que trabajan? ¿Dónde dejamos, entonces, el «derecho igual» de todos los miembros de la sociedad?

Sin embargo, lo de «todos los miembros de la sociedad» y «el derecho igual» no son, manifiestamente, más que maneras de hablar. Lo esencial del asunto está en que, en esta sociedad comunista, todo obrero debe obtener el «fruto íntegro del trabajo» lassalleano.

Tomemos, en primer lugar, las palabras «el fruto del trabajo» en el sentido del producto del trabajo; entonces el fruto colectivo del trabajo será la *totalidad del producto social.*

Pero, de aquí, hay que deducir:

Primero: una parte para cubrir la reposición de los medios de producción consumidos.

Segundo: una parte suplementaria para ampliar la producción.

Tercero: el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a fenómenos naturales, etc.

Estas deducciones del «fruto íntegro del trabajo» constituyen una necesidad económica, y su magnitud se determinará según los medios y fuerzas existentes, y en parte, por medio del cálculo de probabilidades; lo que no puede hacerse de ningún modo es calcularlas partiendo de la equidad.

Queda la parte restante del producto total, destinada a servir de medios de consumo.

Pero, antes de que esta parte llegue al reparto individual, de ella hay que deducir todavía:

Primero: los gastos generales de administración, no concernientes a la producción.

En esta parte se conseguirá, desde el primer momento, una reducción muy significativa, en comparación con la so-

ciedad actual, reducción que irá en aumento a medida que la nueva sociedad se desarrolle.

Segundo: la parte que se destine a satisfacer necesidades colectivas, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc.

Esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, y seguirá aumentando en la medida en que la sociedad se desarrolle.

Tercero: los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo, etc.; en una palabra, lo que hoy compete a la llamada beneficencia oficial.

Sólo después de esto podemos proceder a la «distribución», es decir, a lo único que, bajo la influencia de Lassalle y con una concepción estrecha, tiene presente el programa, es decir, a la parte de los medios de consumo que se reparte entre los productores individuales de la colectividad.

El «fruto íntegro del trabajo» se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el «fruto parcial», aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelva a él, directa o indirectamente, en calidad de miembro de la sociedad.

Y así como se ha evaporado la expresión «el fruto íntegro del trabajo», se evapora ahora la expresión «el fruto del trabajo» en general.

En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, *como valor* de estos productos, como una cualidad material, inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente. La expresión «el fruto del trabajo», ya en el

momento presente recusable por su ambigüedad, pierde así todo sentido.

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se *ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *nacer* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad –después de hechas las obligadas deducciones– exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra distinta.

Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las condiciones transformadas nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los medios individuales de consumo. Pero, en lo que se refiere a la distribución de éste entre los distintos productores, rige el mismo principio que en el intercambio de mercancías equi-

valentes: se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta.

Por eso, el *derecho igual* sigue siendo aquí –conforme a su principio– el *derecho burgués,* aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que *en promedio,* y no en los casos individuales.

A pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero:* por el trabajo.

Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *Según su contenido es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se los mire solamente en un as-

pecto *determinado;* por ejemplo, en el caso dado, *sólo en cuanto obreros,* y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación servil de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo corporal; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan en abundancia todos los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!

Me he extendido sobre el «fruto íntegro del trabajo», de una parte, y de otra, sobre «el derecho igual» y «la distribución equitativa», para demostrar en qué grave falta se incurre, de un lado, cuando se quiere volver a imponer a nuestro partido como dogmas ideas que, si en otro tiempo tuvieron un sentido, hoy ya no son más que tópicos en

desuso y, de otro, cuando se tergiversa la concepción realista –que tanto esfuerzo ha costado inculcar al partido, pero que hoy está ya enraizada– con patrañas ideológicas, jurídicas y de otro género, tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses.

Aun prescindiendo de lo que queda expuesto, es equivocado, en general, tomar como esencial la llamada *distribución* y hacer hincapié en ella, como si fuera lo más importante.

La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y esta distribución es una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural. Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí sólo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual. El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción y, por tanto, a tratar el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución. Una vez que está dilucidada desde hace ya mucho tiempo la verdadera relación de las cosas, ¿por qué volver a marchar hacia atrás?

4. «La emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las otras clases no forman *más que una masa reaccionaria*.»

La primera estrofa está tomada del preámbulo de los Estatutos de la Internacional, pero «corregida». Allí se dice: «La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos», aquí, por el contrario, «la clase obrera», tiene que emancipar, ¿a quién?, «al trabajo». ¡Entiéndalo quien pueda!

Para indemnizarnos, se nos da, a título de antistrofa, una cita lassalleana del más puro estilo: «frente a la cual (a la clase obrera) todas las otras clases no forman *más que una masa reaccionaria*».

En el *Manifiesto comunista* se dice: «De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una *clase verdaderamente revolucionaria*. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar».

Aquí, se considera a la burguesía como una clase revolucionaria –vehículo de la gran industria– frente a los señores feudales y a los estamentos intermedios, empeñados, aquéllos y éstos, en mantener posiciones sociales que fueron creadas por modos caducos de producción. No forman, por tanto, *juntamente con la burguesía*, una masa reaccionaria.

Por otra parte, el proletariado es revolucionario frente a la burguesía, porque habiendo surgido sobre la base de la gran industria, aspira a despojar a la producción de su carácter capitalista, que la burguesía quiere perpetuar. Pero el *Manifiesto* añade que los «estamentos intermedios... se

vuelven revolucionarios cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado».

Por tanto, desde este punto de vista es también absurdo decir que frente a la clase obrera «no forman más que una masa reaccionaria», juntamente con la burguesía, y, además –por si eso fuera poco–, con los señores feudales.

¿Es que en las últimas elecciones[48] se ha gritado a los artesanos, a los pequeños industriales y a los *campesinos:* frente a nosotros, no formáis, juntamente con los burgueses y los señores feudales, más que una masa reaccionaria?

Lassalle se sabía de memoria el *Manifiesto comunista,* como sus devotos se saben los evangelios compuestos por él. Así pues, cuando lo falsificaba tan burdamente, no podía hacerlo más que para encubrir su alianza con los adversarios absolutistas y feudales contra la burguesía.

Por lo demás, en el párrafo que acabamos de citar, esta sentencia lassalleana está traída por los pelos y no guarda ninguna relación con la mal digerida y «arreglada» cita de los Estatutos de la Internacional. El traerla aquí, es sencillamente una impertinencia, que seguramente no le desagradará, ni mucho menos, al señor Bismarck; una de estas impertinencias baratas en que es especialista el Marat de Berlín[49].

5. «La clase obrera procura, en primer término, su emancipación *dentro del marco del actual Estado nacional,* consciente de que el resultado necesario de sus aspiraciones, comunes a los obreros de todos los países civilizados, será la fraternización internacional de los pueblos.»

48. Elecciones del 10 de enero de 1874 al Reichstag.

49. Con este calificativo tal vez se refiera Marx irónicamente a Wilhelm Hasselmann, redactor en jefe del *Neuer Social-Demokrat,* periódico de la Asociación General de los Trabajadores de Alemania.

Por oposición al *Manifiesto comunista* y a todo el socialismo anterior, Lassalle concebía el movimiento obrero desde el punto de vista nacional más estrecho. ¡Y, después de la actividad de la Internacional, aún se le sigue por este camino!

Naturalmente, la clase obrera, para poder luchar, tiene que organizarse *como clase* en su propio país, y éste es la palestra inmediata de sus luchas. En este sentido, su lucha de clase es nacional, no por su contenido, sino, como dice el *Manifiesto comunista,* «por su forma». Pero «el marco del actual Estado nacional», por ejemplo, del Imperio alemán, se halla a su vez, económicamente, «dentro del marco» del mercado mundial y, políticamente, «dentro del marco» de un sistema de Estados. Cualquier comerciante sabe que el comercio alemán es, al mismo tiempo, comercio exterior, y el señor Bismarck debe su grandeza precisamente a una política *internacional* sui géneris.

¿Y a qué reduce su internacionalismo el Partido Obrero Alemán? A la conciencia de que el resultado de sus aspiraciones «será la fraternización internacional de los pueblos», una frase tomada de la Liga burguesa por la Paz y la Libertad, que se quiere hacer pasar como equivalente de la fraternidad internacional de las clases obreras, en su lucha común contra las clases dominantes y sus gobiernos[50]. ¡*De las funciones internacionales* de la clase obrera alemana no se dice, por tanto, ni una palabra! ¡Y esto es lo que la clase obrera alemana debe contraponer a su propia burguesía, que ya fraterniza contra ella con los burgueses de todos los

50. La Liga de la Paz y la Libertad, fundada en Génova en 1867, pretendía impulsar el pacifismo y la unidad europea. Obtuvo el apoyo de algunos de los principales intelectuales y políticos del momento, como Victor Hugo, e inicialmente contó con la participación de la Asociación Internacional de Trabajadores.

demás países, y a la política internacional de conspiración del señor Bismarck![51].

La profesión de fe internacionalista del programa queda, en realidad, *infinitamente por debajo* de la del partido librecambista. También éste afirma que el resultado de sus aspiraciones será «la fraternización internacional de los pueblos». Pero, además, *hace* algo por internacionalizar el comercio, y no se contenta, ni mucho menos, con la conciencia de que todos los pueblos comercian dentro de su propio país.

La acción internacional de las clases obreras no depende, en modo alguno, de la existencia de la *Asociación Internacional de los Trabajadores*. Ésta fue solamente un primer intento de dotar a aquella acción de un órgano central; un intento que, por el impulso que ha dado, ha tenido una eficacia perdurable, pero que en su *primera forma histórica* no podía prolongarse después de la caída de la Comuna de París.

La *Norddeutsche* de Bismarck tenía sobrada razón cuando, para satisfacción de su dueño, proclamó que, en su nuevo programa, el Partido Obrero Alemán renegaba del internacionalismo[52].

51. Después del fracaso de la Comuna de París, Bismarck trató, entre 1871 y 1872, de firmar un acuerdo con Austria y Rusia dirigido a reprimir conjuntamente el movimiento revolucionario. En octubre de 1873, los tres países concertaron la alianza tripartita preconizada por Bismarck, o sea, un acuerdo de acción común de los gobiernos de los tres países en casos de «disturbios en Europa».
52. El *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* era un periódico conservador publicado en Berlín entre 1861 y 1918 que se convirtió en el órgano oficioso del gobierno de Bismarck. Marx hace alusión al editorial publicado el 20 de marzo de 1875 en el que se comenta el proyecto de programa del Partido Socialdemócrata Alemán: «La agitación socialdemócrata ha pasado a ser más circunspecta en muchos aspectos: reniega de la Internacional».

II

«Partiendo de estos principios, el Partido Obrero Alemán aspira, por todos los medios legales, a implantar el *Estado libre –y–* la sociedad socialista; a abolir el sistema del salario, *con su ley de bronce* –y– la explotación bajo todas sus formas; a suprimir toda desigualdad social y política.»

Sobre lo del Estado «libre», volveré más adelante.

Así pues, de aquí en adelante, el Partido Obrero Alemán ¡tendrá que comulgar con la «ley de bronce del salario» lassalleana![53]. Y para que esta «ley» no vaya a perderse, se comete el absurdo de hablar de «abolir el sistema de salario» (lo correcto hubiera sido decir el sistema del trabajo asalariado) «*con* su ley de bronce». Si suprimo el trabajo asalariado, suprimo también, evidentemente, sus leyes, sean de «bronce» o de corcho. Lo que pasa es que la lucha de Lassalle contra el trabajo asalariado, gira casi toda ella en torno a esa llamada ley. Por tanto, para demostrar que la secta de Lassalle ha triunfado, hay que abolir «el sistema del salario, *con* su ley de bronce», y no sin ella.

53. Lassalle aceptaba la idea, que en última instancia remitía a los planteamientos de David Ricardo, de que el salario tiende a coincidir con el mínimo nivel necesario para mantener la vida del trabajador y permitir su reproducción. Por eso creía que sólo las cooperativas de productores establecidas con la ayuda financiera del estado podía mejorar la situación económica de los trabajadores. Lassalle formuló su «ley de bronce» en estos términos: «La ley económica de bronce que, en las condiciones de hoy, *bajo el poder de la oferta y la demanda del trabajo,* determina los salarios, es ésta: el promedio de salario permanece siempre reducido a la indispensable subsistencia que por lo común necesita un pueblo para prolongar su existencia y para la reproducción. Éste es el punto en torno al cual oscila el salario diario real, sin poder aumentar demasiado ni rebajarse demasiado por mucho tiempo».

De la «ley de bronce del salario» no pertenece a Lassalle, como es sabido, más que la expresión «de bronce», copiada de los «ewigen, ehernen grossen Gesetzen» («las leyes eternas, las grandes leyes de bronce»)[54], de Goethe. La expresión «de bronce» es la contraseña por la que los creyentes ortodoxos se reconocen. Y si admitimos la ley con el cuño de Lassalle, y por tanto en el sentido lassalleano, tenemos que admitirla también con su fundamentación. ¿Y cuál es ésta? Es, como ya señaló Lange, poco después de la muerte de Lassalle, la teoría de la población de Malthus (predicada por el propio Lange)[55]. Pero, si esta teoría es exacta, la mentada ley *no* se podrá abolir, por mucho que se suprima el trabajo asalariado, porque esta ley no regirá solamente para el sistema del trabajo asalariado, sino para *todo* sistema social. Apoyándose precisamente en esto, los economistas han venido demostrando, desde hace cincuenta años y aun más, que el socialismo no puede acabar con la miseria, *fundada en la misma naturaleza,* ¡sino sólo *generalizarla,* repartirla por igual sobre toda la superficie de la sociedad!

Pero todo esto no es lo fundamental. *Aun prescindiendo plenamente de la falsa* concepción lassalleana de esta ley, el

54. Verso del himno *Das Göttliche* ['Lo divino'].
55. Thomas Robert Malthus (1766-1834) fue uno de los fundadores de la demografía. Su hipótesis más conocida viene a plantear, que el ritmo de crecimiento de la población sigue una progresión geométrica, mientras que los recursos para su supervivencia aumentan en progresión aritmética. Marx fue uno de los primero críticos de Malthus, planteando que el progreso de la tecnociencia y, consiguientemente de la capacidad productiva, podía compensar el crecimiento de la población. Friedrich Albert Lange (1828-1875) fue un filósofo y sociólogo alemán, Marx hace referencia a su obra *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* ['El problema obrero en su significación para el presente y el futuro'], publicada en 1865.

retroceso verdaderamente indignante consiste en lo siguiente.

Después de la muerte de Lassalle, se ha abierto paso en *nuestro* partido la concepción científica de que el salario no es lo que *parece* ser, es decir, el *valor* –o el *precio*– del *trabajo,* sino sólo una forma disfrazada del *valor* –o del *precio*– de la *fuerza de trabajo.* Con esto, se había echado por la borda, de una vez para siempre, tanto la vieja concepción burguesa del salario, como toda crítica dirigida hasta hoy contra esta concepción, y se había puesto en claro que el obrero asalariado sólo está autorizado a trabajar para mantener su propia vida, es decir, *a vivir,* si trabaja gratis durante cierto tiempo para el capitalista (y, por tanto, también para los que, con él, se embolsan la plusvalía); que todo el sistema de producción capitalista gira en torno a la prolongación de este trabajo gratuito, alargando la jornada de trabajo o desarrollando la productividad, o sea, acentuando la tensión de la fuerza de trabajo, etc.; que, por tanto, el sistema del trabajo asalariado es un sistema de esclavitud, una esclavitud que se hace más dura a medida que se desarrollan las fuerzas sociales productivas del trabajo, aunque el obrero esté mejor o peor remunerado. Y cuando esta concepción iba ganando cada vez más terreno en el seno de nuestro partido, ¡se retrocede a los dogmas de Lassalle, a pesar de que hoy ya nadie puede ignorar que Lassalle *no sabía* lo que era el salario, sino que, siguiendo a los economistas burgueses, tomaba la apariencia por la esencia de la cosa!

Es como si, entre esclavos que al fin han descubierto el secreto de la esclavitud y se rebelan contra ella, viniese un esclavo fanático de las ideas anticuadas y escribiese en el programa de la rebelión: ¡la esclavitud debe ser abolida porque el sustento de los esclavos, dentro del sistema de la esclavitud, no puede pasar de un cierto límite, sumamente bajo!

El mero hecho que los representantes de nuestro partido fuesen capaces de cometer un atentado tan monstruoso contra una concepción tan difundida entre la masa del partido, prueba por sí solo la ligereza criminal, la falta de escrúpulos con que se ha acometido la redacción de este programa de compromiso.

En vez de la vaga frase final del párrafo: «suprimir toda desigualdad social y política», lo que debiera haberse dicho es que con la abolición de las diferencias de clase, desaparecen por sí mismas las desigualdades sociales y políticas que de ellas emanan.

III

«Para *preparar el camino a la solución de la cuestión social,* el Partido Obrero Alemán exige que se creen cooperativas de producción, *con la ayuda del Estado y bajo el control democrático del pueblo trabajador.* En la industria y en la agricultura, las cooperativas de producción *deberán crearse* en proporciones tales *que de ellas surja la organización socialista de todo el trabajo.*»

Después de la «ley de bronce del salario» de Lassalle, viene la panacea del profeta. Y se le «prepara el camino» de un modo digno. La lucha de clases existente es sustituida por una frase de periodista *«la cuestión* social», para cuya «solución» se «prepara el camino». La «organización socialista de todo el trabajo» no resulta del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino que «surge» de «la ayuda del Estado», ayuda que el Estado presta a cooperativas de producción *«creadas»* por *él* y no por los obreros. ¡Esta

fantasía de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril es digna de Lassalle!

Por un resto de pudor, se coloca «la ayuda del Estado» bajo el control democrático del «pueblo trabajador».

Pero, en primer lugar, el «pueblo trabajador», en Alemania, está compuesto, en su mayoría, por campesinos, y no por proletarios.

En segundo lugar, «democrático» quiere decir en alemán «gobernado por el pueblo». ¿Y qué es eso del «control gobernado por el pueblo del pueblo trabajador»? Y, además, tratándose de un pueblo trabajador que, por el mero hecho de plantear estas reivindicaciones al Estado, exterioriza su plena conciencia de que ¡ni está en el poder ni se halla maduro para gobernar!

Huelga entrar aquí en la crítica de la receta prescrita por Buchez, bajo el reinado de Luis Felipe, *por oposición* a los socialistas franceses, y aceptada por los obreros reaccionarios de *L'Atelier*[56]. Lo verdaderamente escandaloso no es tampoco el que se haya llevado al programa esta cura milagrosa específica, sino el que se abandone el punto de vista del movimiento de clases, para retroceder al del movimiento de sectas.

El que los obreros quieran establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad y ante todo en su

56. *L'Atelier* era una revista mensual francesa de los artesanos y obreros que se encontraban bajo la influencia de las ideas del socialismo católico; se publicó en París de 1840 a 1850. Su redacción, que se elegía cada tres meses, estaba constituida por representantes de los obreros. Su fundador fue Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865) político y sociólogo de tendencias Saint-simonianas que impulsó las cooperativas. Luis Felipe I de Francia (1773-1850) reinó entre 1830 y 1848, cuando la revolución le apartó del trono.

propia casa, en una escala nacional, sólo quiere decir que trabajan para subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Y, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, éstas *sólo* tienen valor en cuanto son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos, ni por los burgueses.

IV

Y ahora voy a referirme a la sección democrática.

A. «Base libre del Estado.»

Ante todo, según el capítulo II, el Partido Obrero Alemán aspira «al Estado libre».

¿Qué es el Estado libre?

La misión del obrero, que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es, en modo alguno, hacer «libre» al Estado. En el Imperio alemán el «Estado» es casi tan «libre» como en Rusia. La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas del Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la «libertad del Estado».

El Partido Obrero Alemán –al menos, si hace suyo este programa– demuestra cómo las ideas del socialismo no le calan siquiera la piel; ya que, en vez de tomar a la sociedad existente (y lo mismo podemos decir de cualquier sociedad en el futuro) como *base* del *Estado* existente (o del futuro, para una sociedad futura), considera más bien al Esta-

do como un ser independiente, que posee sus propios *«fundamentos espirituales, morales y liberales»*.

Y, además, ¡qué decir del burdo abuso que hace el programa de las palabras «Estado actual», «sociedad actual» y de la incomprensión más burda todavía que manifiesta acerca del Estado, al que dirige sus reivindicaciones!

La «sociedad actual» es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos libres de aditamentos medievales, más o menos modificada por las particularidades del desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el «Estado actual» cambia con las fronteras de cada país. En el Imperio prusiano-alemán es otro que en Suiza, en Inglaterra, otro que en los Estados Unidos. *«El* Estado actual» es, por tanto, una ficción.

Sin embargo, los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen en común que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, aunque ésta se halle en unos sitios más desarrollada que en otros, en el sentido capitalista. Tienen también, por tanto, ciertos caracteres esenciales comunes. En este sentido, puede hablarse del «Estado actual», por oposición al futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habrá extinguido.

Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra «pueblo» y la palabra «Estado», no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema.

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado.*

Pero el programa no se ocupa de esta ltima ni de la futura organización estatal de la sociedad comunista.

Sus reivindicaciones políticas no se salen de la vieja y consabida letanía democrática: sufragio universal, legislación directa, derecho popular, milicia del pueblo, etc. Son un simple eco del Partido Popular burgués, de la Liga por la Paz y la Libertad. Son, todas ellas, reivindicaciones que, cuando no están exageradas hasta verse convertidas en ideas fantásticas, están ya *realizadas.* Sólo que el Estado que las ha puesto en práctica no cae dentro de las fronteras del Imperio alemán, sino en Suiza, en los Estados Unidos, etc. Esta especie de «Estado del futuro» es ya *Estado actual,* aunque situado fuera «del marco» del Imperio alemán.

Pero se ha olvidado una cosa. Ya que el Partido Obrero Alemán declara expresamente que actúa dentro del «actual Estado nacional», es decir, dentro de *su propio* Estado, del Imperio prusiano-alemán –de otro modo, sus reivindicaciones serían, en su mayor parte, absurdas, pues sólo se exige lo que no se tiene– no debía haber olvidado lo principal, a saber: que todas estas lindas menudencias tienen por base el reconocimiento de la llamada soberanía del pueblo y que, por tanto, sólo caben en una *república democrática.*

Y si no tenía el valor –lo cual es muy cuerdo, pues la situación exige prudencia– de exigir la república democrática, como lo hacían los programas obreros franceses bajo

Luis Felipe y bajo Luis Napoleón, no debía haberse recurrido al ardid, que ni es «honrado»[57] ni es digno, de exigir cosas, que sólo tienen sentido en una república democrática, a un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía; ¡y, encima, asegurar a este Estado que uno se imagina poder conseguir eso de él «por medios legales»!

Hasta la democracia vulgar, que ve en la república democrática el reino milenario y no tiene la menor idea de que es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases; hasta ella misma está hoy a mil codos de altura sobre esta especie de democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía y vedado por la lógica.

Que por «Estado» se entiende, en realidad, la máquina de gobierno, o el Estado en cuanto, por efecto de la división del trabajo, forma un organismo propio, separado de la sociedad, lo indican ya estas palabras: «el Partido Obrero Alemán exige *como base económica del Estado:* un impuesto único y progresivo sobre la renta», etc. Los impuestos son la base económica de la máquina de gobierno, y nada más. En el Estado del futuro, existente ya en Suiza, esta reivindicación está casi realizada. El impuesto sobre la renta presupone las diferentes fuentes de ingresos de las diferentes clases sociales, es decir, la sociedad capitalista.

57. A los eisenachianos se les llamaba también «los honrados» (véase la nota 45). Carlos Luis Napoleón Bonaparte (1808-1873) fue el presidente de la Segunda República Francesa de 1848 y, en 1852, el segundo emperador de los franceses, bajo el nombre de Napoleón III.

No tiene, pues, nada de extraño que los Financial Reformers de Liverpool –que son burgueses, con el hermano de Gladstone al frente– planteen la misma reivindicación que el programa[58].

B. «El Partido Obrero Alemán exige, como base espiritual y moral de Estado:

1. *Educación popular general e igual* a cargo del Estado. Asistencia escolar obligatoria para todos. Instrucción gratuita».

¿Educación popular igual? ¿Qué se entiende por esto? ¿Se cree que en la sociedad actual (que es de la que se trata), la educación puede ser *igual* para todas las clases? ¿O lo que se exige es que también las clases altas sean obligadas por la fuerza a conformarse con la modesta educación que da la escuela pública, la única compatible con la situación económica, no sólo del obrero asalariado, sino también del campesino?

«Asistencia escolar obligatoria para todos. Instrucción gratuita.» La primera existe ya, incluso en Alemania; la segunda, en Suiza y en los Estados Unidos, en lo que a las escuelas públicas se refiere. El que en algunos Estados de este último país sean «gratuitos» también los centros de instrucción superior, sólo significa, en realidad, que allí a las clases altas se les pagan sus gastos de educación a costa del fondo de los impuestos generales. Y –dicho sea incidentalmente– esto puede aplicarse también a la «administración de justi-

58. La Liverpool Financial Reform Association fue una asociación fundada en 1848 dirigida a promover la libertad comercial. Su presidente fue Robertson Gladstone, hermano del primer ministro británico William Ewart Gladstone.

cia con carácter gratuito», de que se habla en el punto A. 5 del programa. La justicia criminal es gratuita en todas partes; la justicia civil gira casi exclusivamente en torno a los conflictos de propiedad y afecta, por tanto, casi únicamente a las clases poseedoras. ¿Se pretende que éstas ventilen sus pleitos a costa del Tesoro público?

El párrafo sobre las escuelas debería exigir, por lo menos, escuelas técnicas (teóricas y prácticas), combinadas con las escuelas públicas.

Eso de *«educación popular a cargo del Estado»* es absolutamente inadmisible. ¡Una cosa es determinar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, la cualificación del personal docente, las materias de enseñanza, etc., y velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, como se hace en los Estados Unidos, y otra cosa, completamente distinta, es nombrar al Estado educador del pueblo! Lejos de esto lo que hay que hacer es substraer la escuela a toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia. Sobre todo en el Imperio prusiano-alemán (y no vale salirse con el torpe subterfugio de que se habla de un «Estado futuro»; ya hemos visto lo que es éste), donde es, por el contrario, el Estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa.

Pese a todo su cascabeleo democrático, el programa está todo él infestado hasta el tuétano de la fe servil de la secta lassalleana en el Estado; o –lo que no es mejor ni mucho menos– de la superstición democrática; o es más bien un compromiso entre estas dos supersticiones, ninguna de las cuales tiene nada que ver con el socialismo.

«Libertad de la ciencia»; la estatuye ya un párrafo de la Constitución prusiana. ¿Para qué, pues, traer ésta aquí?

«¡Libertad de conciencia!» Si, en estos tiempos de *Kulturkampf*[59], se quería recordar al liberalismo sus viejas consignas, sólo podía hacerse, naturalmente, de este modo: todo el mundo tiene derecho a satisfacer sus necesidades religiosas, lo mismo que a hacer sus necesidades físicas sin que la policía tenga que meter las narices en ello. Pero el Partido Obrero, aprovechando la ocasión, tenía que haber expresado aquí su convicción de que «la libertad de conciencia» burguesa se limita a tolerar cualquier género de *libertad de conciencia religiosa,* mientras que él aspira, por el contrario, a liberar la conciencia de todo fantasma religioso. Pero se ha preferido no salirse de los límites «burgueses».

Y con esto, llego al final, pues el apéndice que viene después del programa no constituye una parte característica del mismo. Por tanto, procuraré ser muy breve.

2. *«Jornada normal de trabajo.»*

En ningún país se limita el Partido Obrero a formular una reivindicación tan vaga, sino que fija siempre la duración de la jornada de trabajo que, bajo las condiciones dadas, se considera normal.

59. *Kulturkampf* ('lucha cultural') era como llamaban los liberales burgueses al conjunto de medidas legislativas adoptadas por el gobierno de Bismarck en la década de 1870. Estas medidas se dirigían contra la Iglesia católica y el Partido del Centro, que apoyaban las tendencias separatistas y antiprusianas de los funcionarios, los terratenientes y la burguesía de los pequeños y medianos estados del suroeste de Alemania. En la década de 1880, para reunir las fuerzas reaccionarias, Bismarck derogó la mayor parte de estas medidas.

3. «Restricción del trabajo de la mujer y prohibición del trabajo infantil.»

La reglamentación de la jornada de trabajo debe incluir ya la restricción del trabajo de la mujer, en cuanto se refiere a la duración, descansos, etc., de la jornada; de no ser así, sólo puede equivaler a la prohibición del trabajo de la mujer en las ramas de producción que sean especialmente nocivas para el organismo femenino o inconvenientes, desde el punto de vista moral, para este sexo. Si es esto lo que se ha querido decir, debió haberse dicho.

«Prohibición del trabajo infantil.» Aquí era absolutamente necesario señalar *el límite de la edad.*

La *prohibición general* del trabajo infantil es incompatible con la existencia de la gran industria y, por tanto, un piadoso deseo, pero nada más.

El poner en práctica esta prohibición –suponiendo que fuese factible– sería reaccionario, ya que, reglamentada severamente la jornada de trabajo según las distintas edades y aplicando las demás medidas preventivas para la protección de los niños, la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual.

4. «Inspección estatal de la industria en las fábricas, en los talleres y a domicilio.»

Tratándose del Estado prusiano-alemán, debía exigirse, taxativamente, que los inspectores sólo pudieran ser destituidos por sentencia judicial; que todo obrero pudiera denunciarlos a los tribunales por transgresiones en el cumpli-

miento de su deber; y que perteneciesen a la profesión médica.

5. «Reglamentación del trabajo en las prisiones.»

Mezquina reivindicación, en un programa general obrero. En todo caso, debió proclamarse claramente que no se quería, por celos de competencia, ver tratados a los delincuentes comunes como a bestias, y, sobre todo, que no se les quería privar de su único medio de corregirse: el trabajo productivo. Era lo menos que podía esperarse de socialistas.

6. «Una ley eficaz de responsabilidad civil.»

Había que haber dicho qué se entiende por ley «eficaz» de responsabilidad civil.

Diremos de paso que, al hablar de la jornada normal de trabajo, no se ha tenido en cuenta la parte de la legislación fabril que se refiere a las medidas sanitarias y medios de protección contra los accidentes, etc. La ley de responsabilidad civil sólo entra en acción después de infringidas estas prescripciones.

En una palabra, también el apéndice se caracteriza por su descuidada redacción.

Dixi et salvavi animan meam [He dicho y salvado mi alma].

«Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*»[60]

60. Marx escribió esta carta en francés a finales de 1877. Es una respuesta a un artículo de N. K. Mijailovsky –un miembro destacado del ala no revolucionaria de los *narodniki,* los populistas rusos– titulado «Karl Marx acusado por el señor Zukovski» que se publicó ese mismo año. A su vez, el texto de Mijailovsky es una refutación de la aplicación de la teoría de Marx a la situación rusa que había hecho otro autor, Zukovski, que consideraba que todos los países debían pasar inevitablemente por el proceso histórico que Marx había descrito en *El capital.* La traducción es de César Ruiz Sanjuán.

Muy estimado señor redactor:

El autor[61] del artículo «Karl Marx ante el tribunal del señor Shukowski» es evidentemente un hombre de ingenio, y si hubiera encontrado en mi exposición de la acumulación originaria[62] un solo pasaje que le pudiera servir para apoyar sus conclusiones, lo hubiese citado. A falta de tal pasaje, se ve obligado a apropiarse de una observación secundaria, una especie de polémica contra un «literato»[63] ruso que está impresa en el apéndice a la primera edición alemana de *El capital*. ¿Qué le reprocho allí a este escritor? Que ha descubierto la comuna rural no en Rusia, sino en el libro de Haxthausen, un Consejero de Estado prusiano, y que en sus manos la comuna rural rusa sólo sirve como argumento

61. N. K. Mijailovski.
62. Se trata del capítulo 24 del Libro I de *El capital*.
63. El escritor es A. I. Herzen.

para afirmar que la vieja y podrida Europa tiene que ser renovada por la victoria del paneslavismo. Mi valoración de este escritor puede ser acertada o errónea, pero no puede suministrar de ningún modo la clave de mi opinión sobre los esfuerzos «de los hombres rusos para encontrar una vía de desarrollo para su patria distinta de la que ha recorrido y recorre Europa Occidental»[64], etc.

En el epílogo a la segunda edición alemana de *El capital* –que el autor del artículo sobre el señor Shukowski conoce, puesto que lo cita– hablo de «un gran estudioso y crítico ruso» con la alta consideración que merece[65]. En interesantes artículos, este autor ha abordado la cuestión de si Rusia, como pretenden los economistas liberales, tiene que comenzar con la destrucción de la comuna rural y luego pasar al régimen capitalista, o si, por el contrario, sin padecer todos los sufrimientos de este sistema, puede apropiarse de todos sus frutos mientras sigue desarrollando sus propias condiciones dadas históricamente. Él se manifiesta en este último sentido. Y mi honorable crítico tendría al menos tantas razones para deducir, a partir de mi alta consideración hacia este «gran estudioso y crítico ruso», que comparto sus opiniones sobre esta cuestión, como para concluir, a partir de mi polémica con el «literato» y paneslavista, que las rechazo.

En suma, puesto que no me gustaría dejar «algo que adivinar», quiero hablar sin reservas. Para poder valorar el desarrollo económico de Rusia con pleno conocimiento de causa,

64. Cita del artículo de Mijailovski, al que responde Marx, en *Otetschestwennyje Sapiski,* núm. 10, 1877, p. 326. Citado en ruso en el original.
65. Se trata de N. G. Chernishevski, otro teórico populista, Marx no menciona su nombre para evitar la censura. El pasaje al que hace referencia Marx aparece en las primeras páginas del Epílogo a la segunda edición alemana de *El capital,* que no se recogen en esta antología.

aprendí ruso y luego estudié durante muchos años las publicaciones oficiales y de otro tipo referentes a ello. El resultado al que he llegado es éste: si Rusia continúa por el camino que ha seguido desde 1861, entonces perderá la mejor oportunidad que la historia haya ofrecido jamás a un pueblo, y sufrirá con ello todos los funestos avatares del sistema capitalista.

II

El capítulo sobre la acumulación originaria sólo pretende describir el camino a través del cual ha surgido en Europa Occidental el orden económico capitalista a partir del seno del orden económico feudal. Por lo tanto, expone el movimiento histórico que, al separar a los productores de sus medios de producción, convirtió a los primeros en trabajadores asalariados (proletarios, en el sentido moderno de la palabra) y a los poseedores de los últimos en capitalistas. En esta historia «hacen época todas las transformaciones que sirven de palanca a la clase capitalista en formación, sobre todo los momentos en los que grandes masas de hombres son arrancados de sus medios de producción y subsistencia tradicionales, y son lanzados súbitamente al mercado de trabajo. Pero la base de todo este desarrollo es la expropiación de los campesinos. Hasta el momento sólo se ha llevado a cabo de manera radical en Inglaterra... Pero todos los países de Europa Occidental recorren el mismo movimiento», etc. *(El capital,* edición francesa, p. 315)[66]. Al final

66. Las citas de Marx siguen la edición francesa de *El capital*. El pasaje equivalente de la traducción española de la versión alemana es K. Marx, *El capital,* Libro I, Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 895.

del capítulo se vuelve a aludir a la tendencia histórica de la producción en los siguientes términos: que ella misma «genera su propia negación con la necesidad de un proceso natural», que ella misma ha creado los elementos de un nuevo orden económico, al dar el mayor impulso simultáneamente a las fuerzas productivas del trabajo social y al desarrollo integral de cada uno de los productores individuales, y que la propiedad capitalista, basada ya de hecho en una forma de producción colectiva, sólo puede transformarse en propiedad social. En este pasaje no suministro ninguna prueba, por la simple razón de que esta afirmación no es otra cosa que el breve resumen de largos desarrollos que han sido ofrecidos anteriormente en los capítulos sobre la producción capitalista.

¿Qué aplicación a Rusia podría hacer mi crítico de este esbozo histórico? Simplemente ésta: si Rusia tiende a convertirse en una nación capitalista según el modelo de Europa Occidental –y en los últimos años ha estado invirtiendo mucho esfuerzo en esta dirección–, no lo conseguirá sin haber transformado antes a una buena parte de sus campesinos en proletarios; y entonces, una vez arrastrada dentro del torbellino de la economía capitalista, tendrá que soportar las leyes inexorables de este sistema, igual que los otros pueblos profanos. Eso es todo. Pero es muy poco para mi crítico. Se ve obligado a transformar mi esbozo histórico del surgimiento del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica de la evolución general que se impone fatídicamente a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentren, para alcanzar finalmente aquella formación económica que asegura el desarrollo más pleno del hombre junto con el mayor incremento de las fuerzas productivas del trabajo so-

cial. Pero le pido disculpas a mi crítico. (Pues al mismo tiempo me honra y me avergüenza demasiado.) Tomemos un ejemplo.

En varios pasajes de *El capital* aludo al destino que sobrevino a los plebeyos de la antigua Roma. Originariamente eran campesinos libres que, cada uno por cuenta propia, cultivaban su propia porción de tierra. En el curso de la historia romana fueron expropiados. El mismo desarrollo que los separó de sus medios de producción y de subsistencia comprendió no sólo la formación de la gran propiedad territorial, sino también de grandes capitales dinerarios. Así, un buen día hubo, por una parte, hombres libres que estaban despojados de todo, excepto de su fuerza de trabajo y, por otra parte, para la explotación de este trabajo, los poseedores de toda la riqueza adquirida. ¿Qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en trabajadores asalariados, sino en una *chusma* de desocupados todavía más despreciables que los llamados *«poor whites»* del sur de Estados Unidos, y por su parte no se desarrolló un modo de producción capitalista, sino uno basado en la esclavitud. Sucesos de una incuestionable analogía que tienen lugar en un medio histórico diferente conducen a resultados completamente distintos. Si se estudian cada uno de estos desarrollos por sí mismos y después se comparan entre sí, se encontrará fácilmente la clave para este fenómeno, pero eso jamás se conseguirá con la pauta universal de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor virtud consiste en ser suprahistórica.

«Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasulich»[67]

67. Este texto fue escrito en francés por Marx a finales de febrero y principios de marzo de 1881 y se publicó por primera vez en 1924. Se trata del primer borrador de la respuesta de Marx a una carta de Vera Zasulich, una conocida revolucionaria rusa, fechada el 16 de febrero de 1881. En su misiva, Zasulich informaba a Marx sobre el papel que había desempeñado *El capital* en las discusiones de los socialistas rusos y le pedía que interviniese en el debate acerca del papel que debían jugar las formas de organización social tradicionales del campesinado ruso en el movimiento revolucionario. La breve respuesta de Marx, fechada el 8 de marzo de 1881, estuvo precedida de un intenso trabajo reflexivo que se refleja en cuatro borradores que se conservan. La traducción es de César Ruiz Sanjuán.

1. Al tratar de la génesis de la producción capitalista, he dicho que su secreto consiste en que tiene por base «la separación radical entre el productor y los medios de producción» (p. 315, columna 1 de la edición francesa de *El capital)* y que «la base de toda esta evolución *es la expropiación de los agricultores.* Ésta no se ha efectuado radicalmente por el momento más que en Inglaterra... Pero *todos los demás países de Europa Occidental* siguen el mismo camino»[68] (loc. cit, col. 2).

Por tanto, he restringido *expresamente* la «inevitabilidad histórica» de este movimiento *a los países de Europa Occidental.* Y ¿por qué? Tenga la bondad de comparar el capítulo XXXII, en el que se dice:

68. Las citas de Marx siguen la edición francesa de *El capital.* El pasaje equivalente de la traducción española de la versión alemana es K. Marx, *El capital,* Libro I, Siglo XXI, Madrid, pp. 895-896.

> El movimiento de eliminación, la transformación de los medios de producción individuales y dispersos en medios de producción concentrados socialmente, la conversión de la propiedad enana de muchos en propiedad colosal de unos cuantos, esta dolorosa y torturante expropiación del pueblo trabajador es el origen, es la génesis del capital... *La propiedad privada*, basada en el trabajo personal..., está siendo suplantada por la propiedad privada capitalista, basada en la explotación del trabajo ajeno, en el trabajo asalariado (p. 341, col. 2)[69].

Por tanto, de aquí se sigue en última instancia que *una forma de la propiedad privada se transforma en otra forma de propiedad privada.* Puesto que las tierras de los campesinos rusos nunca han sido su *propiedad privada,* ¿cómo se les puede aplicar esta tendencia?

2. Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio que se ha podido dar en favor de la *disolución inevitable* de la comunidad de los *campesinos rusos* es el siguiente: Si nos remontamos muy atrás en el tiempo, encontramos en toda Europa Occidental un tipo más o menos arcaico de propiedad comunal. Pero ha desaparecido por doquier con el progreso social. ¿Por qué ha de escapar a la misma suerte tan sólo en Rusia?

Mi respuesta es que en Rusia, gracias a una combinación única de circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede liberarse gradualmente de sus características primitivas y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente porque es contemporánea de la producción capi-

69. K. Marx, *El capital,* Libro I, trad. cit., pp. 927 y 952.

talista, puede apropiarse todos sus logros positivos sin pasar por todos sus terribles avatares. Rusia no vive aislada del mundo moderno; tampoco es presa de ningún conquistador extranjero, como ocurre con las Indias Orientales.

Si los admiradores rusos del sistema capitalista negasen la posibilidad *teórica* de esta evolución, yo les preguntaría: ¿acaso ha tenido Rusia que pasar, como Occidente, por un largo *período de incubación* de la industria mecánica, para emplear las máquinas, los buques de vapor, los ferrocarriles, etc.? Y que expliquen también cómo se consiguió introducir, en un abrir y cerrar de ojos, todo el mecanismo de cambio (bancos, sociedades de crédito, etc.) cuya elaboración ha costado siglos al Occidente.

Si en la época de la emancipación de los campesinos las comunidades rurales hubieran sido colocadas en unas condiciones de prosperidad normal; si, además, la inmensa deuda pública, pagada en su mayor parte a cuenta de los campesinos, junto con las enormes sumas de dinero que el Estado (siempre a costa de los campesinos) aportó a los «nuevos pilares de la sociedad», convertidos en capitalistas, si todos estos gastos se hubieran empleado en el *desarrollo posterior* de la comunidad rural, a nadie se le ocurriría ahora la idea de la «inevitabilidad histórica» de la aniquilación de la comunidad. Todos reconocerían en ella un elemento de regeneración de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países que aún se hallan esclavizados por el régimen capitalista.

Otra circunstancia favorable a la conservación de la comunidad rusa (en su desarrollo) consiste en que no es solamente contemporánea de la producción capitalista, sino que ha sobrevivido a la época en que este sistema social se hallaba aún intacto. Ahora, por el contrario, tanto en Euro-

pa Occidental como en los Estados Unidos este sistema social se encuentra en conflicto con la ciencia, las masas populares y las mismas fuerzas productivas que engendra. En resumen, la comunidad rural se enfrenta al capitalismo en una crisis que sólo se acabará cuando sea eliminado mediante el retorno de las sociedades modernas al tipo «arcaico» de propiedad común. En palabras de un autor americano [L. H. Morgan] –cuyas investigaciones cuentan con el apoyo del Gobierno de Washington y, por tanto, está libre de toda sospecha de tendencias revolucionarias– «el nuevo sistema» al que tiende la sociedad moderna, «será un renacimiento *(a revival)*, en una forma superior *(in a superior form)*, del tipo arcaico de sociedad»[70]. No deberíamos, por tanto, asustarnos demasiado ante la palabra «arcaico».

Pero, entonces, habría que conocer al menos esas vicisitudes históricas. Y nosotros no sabemos nada acerca de ellas. La historia de la decadencia de las comunidades primitivas (sería erróneo medirlas todas por el mismo rasero; en las formaciones históricas, al igual que en las geológicas, existe toda una serie de tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.) está todavía por escribirse. Hasta ahora no hemos tenido más que unos pobres esbozos. En todo caso, la investigación ha avanzado bastante para que podamos afirmar lo siguiente. a) La vitalidad de las comunidades primitivas era incomparablemente superior a la de las sociedades semitas, griegas, romanas, etc., y *a fortiori* a la de las sociedades capitalistas modernas. b) Las causas de su decadencia guardan relación con factores económicos que les impedían pasar de un cierto grado de desarrollo, un contexto

70. L. H. Morgan, *Ancient Society,* Londres, 1887, p. 552. [Trad. esp.: *La sociedad primitiva,* Ayuso, Madrid, 1971.]

histórico que no se puede comparar en absoluto con el de la comunidad rusa de nuestros días.

Al leer la historia de las comunidades primitivas, escritas por burgueses, hay que andar sobre aviso. Esos autores no se paran siquiera ante la falsedad. Por ejemplo, sir Henry Maine, que fue un celoso colaborador del gobierno inglés en la destrucción violenta de las comunidades indias, nos asegura hipócritamente que todos los nobles esfuerzos del gobierno hechos con vistas a conservar esas comunidades se estrellaron contra la fuerza espontánea de las leyes económicas[71].

De una forma u otra, esa comunidad sucumbió en medio de guerras incesantes, exteriores e intestinas; es probable que haya perecido de muerte violenta. Cuando las tribus germanas conquistaron Italia, España, Galia, etc., la comunidad de tipo arcaico ya no existía. No obstante, su *vitalidad natural* viene probada por dos hechos. Existen ejemplos dispersos que han sobrevivido a todas las vicisitudes de la Edad Media y se han conservado hasta nuestros días, por ejemplo, en mi tierra natal, en el distrito de Tréveris. Pero, y esto es lo más importante, ha imprimido tan claramente sus propias características a la comunidad que la ha venido a suplantar –comunidad en la que la tierra de labor se ha convertido en propiedad privada, mientras que los bosques, los pastizales, los eriales, etc., siguen aún siendo propiedad comunal–, que Maurer pudo reconstruir el prototipo arcaico investigando esta comunidad de formación secundaria. Gracias a los rasgos característicos heredados de este prototipo, la nueva comunidad que los germanos instauraron en todos los países conquistados se convirtió en

71. H. S. Maine, *Village-Communities in the East and West*, Londres, 1871.

el único foco de libertad y vida popular de toda la Edad Media.

Aunque después de la época de Tácito no sabemos nada de la vida de la *comunidad,* ni de cómo y cuándo desapareció, gracias al relato de Julio César conocemos al menos el punto de partida de este proceso. En la época de Julio César, la tierra ya se redistribuía anualmente entre las *gens* y las *tribus de confederaciones* germanas, pero aún no entre los miembros individuales de una comunidad. Por tanto, la *comunidad rural* nació en Germania a partir de un tipo más arcaico; fue el producto de un desarrollo espontáneo en lugar de ser importada ya completamente acabada de Asia. Allí, en las Indias Orientales, la encontramos también, y siempre como *fase final* o último período de la formación arcaica.

Para evaluar los posibles destinos de la «comunidad rural» desde un punto de vista puramente teórico –es decir, presuponiendo siempre condiciones de vida normales–, tengo que señalar ahora ciertos rasgos característicos que distinguen la «comunidad agrícola» de los tipos más arcaicos.

En primer lugar, todas las comunidades primitivas anteriores se asientan en el parentesco de sangre de sus miembros; al romper este vínculo fuerte, pero estrecho, la comunidad agrícola resulta más capaz de adaptarse, extenderse y de mantener el contacto con los extranjeros.

En segundo lugar, dentro de ella, la casa y sus instalaciones –la finca– son ya propiedad privada del agricultor, mientras que, mucho tiempo antes de la aparición misma de la agricultura, la casa común era una de las bases materiales de las comunidades precedentes.

Finalmente, aunque la tierra de labor siga siendo propiedad comunal, se redistribuye periódicamente entre los

miembros de la comunidad agrícola, de modo que cada agricultor cultiva por su cuenta los campos que se le asignan y se apropia individualmente de los frutos de ese cultivo. En cambio, en las comunidades más arcaicas la producción se practica en común y se reparte sólo el producto. Por supuesto, este tipo primitivo de producción cooperativa o colectiva era el resultado de la debilidad del individuo aislado y no de la socialización de los medios de producción.

Se comprende con facilidad que el dualismo inherente a la «comunidad agrícola» puede servirle de fuente de una vida vigorosa, puesto que, de una parte, la propiedad común y todas las relaciones sociales que se desprenden de ella le dan a su base mayor firmeza, mientras que la casa privada, el cultivo parcelario de la tierra de labor y la apropiación privada de los frutos admiten un desarrollo de la individualidad incompatible con las condiciones de las comunidades más primitivas.

Pero no es menos evidente que este mismo dualismo puede, con el tiempo, convertirse en fuente de descomposición. Dejando de lado todas las influencias del medio hostil, la mera acumulación gradual de la riqueza mobiliaria, que comienza por la acumulación de ganado (admitiendo incluso la riqueza en forma de siervos), el papel cada vez mayor que el elemento mobiliario desempeña en la agricultura misma y una multitud de otras circunstancias inseparables de esa acumulación, cuya exposición me llevaría muy lejos, actuarán como un disolvente de la igualdad económica y social, y harán nacer en la comunidad misma un conflicto de intereses que trae aparejada la conversión de la tierra de labor en propiedad privada y que termina con la apropiación privada de los bosques, los pastizales, los eriales, etc., convertidos ya en *anexos comunales* de la propie-

dad privada. Por esta razón, la «comunidad agrícola» representa por doquier el *tipo más reciente* de la formación arcaica de las sociedades, y en el desarrollo histórico de Europa Occidental, antigua y moderna, el período de la comunidad agrícola aparece como período de transición de la formación primaria a la secundaria. Ahora bien, ¿quiere eso decir que, en cualesquiera circunstancias, el desarrollo de la «comunidad agrícola» deba seguir este camino? En absoluto. Su forma constitutiva admite la siguiente alternativa: o bien el elemento de propiedad privada que implica se impondrá al elemento colectivo o éste se impondrá a aquél. Todo depende del contexto histórico en que se halle... Estas dos soluciones son posibles *a priori*, pero, tanto la una como la otra requieren sin duda contextos históricos muy distintos.

3. Rusia es el único país europeo en el que la «comunidad agrícola» se mantiene a escala nacional al día de hoy. No es una presa de un conquistador extranjero, como ocurre con las Indias Orientales. No vive aislada del mundo moderno. Por una parte, la propiedad común de la tierra le permite transformar directa y gradualmente la agricultura parcelaria e individualista en agricultura colectiva, y los campesinos rusos la practican ya en los prados que poseen conjuntamente; la configuración física del suelo ruso propicia el empleo de máquinas a gran escala; la familiaridad del campesino con las relaciones de *artel*[72] facilita el tránsito del tra-

72. Como explica Teodor Shanin, *artel* es una palabra rusa que designa «un equipo que trabaja conjuntamente, por lo general bajo las órdenes de un líder elegido, y que comparte la producción neta. Es una asociación de trabajo preindustrial, una empresa cooperativa según las líneas tradicionales, utilizada con frecuencia por los artesanos rusos y por las cuadrillas

bajo parcelario al cooperativo y, finalmente, la sociedad rusa, que ha vivido tanto tiempo a sus expensas, le debe los recursos necesarios para esa transición. Por otra parte, la *existencia simultánea* de la producción [capitalista] occidental, dominante en el mercado mundial, permite a Rusia incorporar a la comunidad todos los adelantos positivos logrados por el sistema capitalista sin tener que pasar por sus Horcas Caudinas[73].

Si los representantes de los «nuevos pilares de la sociedad» negasen la posibilidad *teórica* de la evolución de la comunidad rural moderna, habría que preguntarles si acaso Rusia tuvo que pasar, como Occidente, por un largo período de incubación de la industria mecánica antes de poder adquirir maquinaria, buques de vapor, ferrocarriles, etc. Se podría preguntarles, además, cómo ha sido posible introducir en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo de cambio (bancos, sociedades por acciones, etc.) cuya elaboración costó siglos a Occidente.

Existe una característica de la «comunidad agrícola» rusa que la debilita, que es perjudicial para ella en todos los sentidos. Es su aislamiento, la ausencia de conexión entre la

de trabajadores rurales que trabajan fuera de sus poblados; por ejemplo, un grupo de trabajadores estacionales de la construcción, provenientes del mismo sitio, bajo contrato para construir una casa en la capital provincial. El término «relación de *artel*» se utiliza en sentido amplio para referirse a todos los tipos de cooperación tradicional en la producción, en la propiedad y en la tenencia de tierra, incluso en la comuna rural campesina» (T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa,* Revolución, Madrid, 1990, p. 137).

73. En el año 321 a. C. en las Horcas Caudinas, cerca de la antigua ciudad romana de Caudio, los samnitas (tribus que poblaban una región montañosa en los Apeninos Medianos) derrotaron a las legiones romanas y las obligaron a pasar bajo el yugo, lo que se consideraba lo más humillante para el ejército vencido. De ahí la expresión «pasar bajo las Horcas Caudinas», o sea sufrir humillación suprema.

vida de una comunidad y la de otras. No es un rasgo universal o intrínseco a esta clase de comunidades el hecho de que se presenten como un *microcosmos ligado localmente*. Pero allí donde se presentan de este modo, conducen a la formación de un despotismo más o menos central sobre las comunidades. La federación de las repúblicas rusas del Norte prueba que este aislamiento, que parece haber sido impuesto originalmente por la vasta extensión del territorio, fue consolidado en gran parte por los destinos políticos de Rusia desde la invasión mongola[74]. Hoy es un obstáculo muy fácil de eliminar. Habría simplemente que sustituir el *vólost*[75], una institución gubernamental, por una asamblea de campesinos apoderados elegidos por las comunidades, que servirían de órgano económico y administrativo defensor de sus intereses.

Una circunstancia muy favorable, desde el punto de vista histórico, para la conservación de la «comunidad agrícola» por vía de su ulterior desarrollo, consiste en que no sólo es contemporánea de la producción capitalista occidental y puede, por tanto, apropiarse de sus frutos sin someterse a su *modus operandi,* sino que ha sobrevivido a la época en que el sistema capitalista se hallaba aún intacto. Hoy, por el contrario, ese sistema se encuentra, tanto en Europa Occidental como en Estados Unidos, en conflicto con las masas trabajadoras, la ciencia y las mismas fuerzas productivas que él mismo engendra, en definitiva, se en-

74. Según Shanin, Marx se refiere aquí a las ciudades-estado de Rusia, de las cuales la Gran Novgorod del Noroeste era la más importante.
75. El *vólost* era una unidad de administración rural propia de la Rusia prerrevolucionaria. Se trata de una subdivisión territorial que incluía cierto número de comunidades campesinas controladas por funcionarios del Estado.

cuentra en una crisis que terminará con la eliminación del capitalismo y el retorno de las sociedades modernas a una forma superior de un tipo «arcaico» de propiedad y producción colectivas.

Por supuesto, la evolución de la comunidad sería gradual y el primer paso sería el de colocarla en unas condiciones normales sobre su *base actual*. Se enfrenta, sin embargo, a la propiedad territorial, que tiene en sus manos casi la mitad del suelo y, además, la mejor parte; por no hablar de las posesiones del Estado. Precisamente por eso, la conservación de la «comunidad rural» por vía de su evolución ulterior coincide con el movimiento general de la sociedad rusa, cuya regeneración sólo es posible a ese precio.

Incluso desde el punto de vista puramente económico, Rusia puede salir de su atolladero agrícola mediante la evolución de su comunidad rural; serían vanos los intentos de escapar de esa situación mediante el arrendamiento capitalizado al estilo inglés, sistema contrario a todas las condiciones rurales del país.

Si se hace abstracción de todas las calamidades que ahora afligen a la «comunidad rural» rusa y sólo se toma en consideración su forma constitutiva y su contexto histórico, resulta evidente a primera vista que uno de sus caracteres fundamentales –la propiedad comunal sobre la tierra– constituye la base natural de la producción y la apropiación colectivas. Además, la familiaridad del campesino ruso con las relaciones de *artel* facilitaría la transición de la economía parcelaria a la colectiva, que practica ya en cierto grado en los prados indivisos, en los trabajos de avenamiento y otras empresas de interés general. Pero, para que el trabajo colectivo pueda sustituir en la agricultura propiamente dicha a la economía parcelaria, fuente

de apropiación privada, hacen falta dos cosas: la necesidad económica de tal transformación y las condiciones materiales para llevarla a cabo.

En cuanto a la necesidad económica, la «comunidad rural» la sentirá tan pronto como se vea colocada en condiciones normales, es decir, tan pronto como se le quite el peso que gravita sobre ella y tan pronto como reciba una extensión normal de tierra para el cultivo. Han pasado ya los tiempos en que la agricultura rusa no necesitaba más que tierra y agricultor parcelario pertrechado con aperos más o menos primitivos. Estos tiempos han pasado con tanta más rapidez porque la opresión del agricultor agota y esteriliza su campo. Le hace falta ahora el trabajo colectivo organizado a gran escala. Además, ¿acaso el campesino, que carece de las cosas indispensables para el cultivo de dos o tres desiatinas[76] de tierra, se verá en una situación mejor cuando el número de sus desiatinas se decuplique?

Pero ¿cómo conseguir los equipos, los fertilizantes, los métodos agronómicos, etc., todos los medios imprescindibles para el trabajo colectivo? Precisamente aquí resalta la gran superioridad de la «comunidad rural» rusa en comparación con las comunidades arcaicas del mismo tipo. Es la única que se ha conservado en Europa a gran escala, a escala nacional. De este modo, se encuentra en un contexto histórico en el que la producción capitalista contemporánea le ofrece todas las condiciones para el trabajo colectivo. Tiene la posibilidad de incorporar los adelantos positivos logrados por el sistema capitalista sin tener que pasar por sus Horcas Caudinas. La configuración física de la tierra rusa favorece el empleo de las máquinas en la agricultura orga-

76. Medida rusa de superficie equivalente a algo más de una hectárea.

nizada a gran escala y practicada por medio del trabajo cooperativo. En cuanto a los primeros gastos de establecimiento –intelectuales y materiales–, la sociedad rusa debe facilitarlos a la «comunidad rural», a cuenta de la cual ha vivido tanto tiempo y en la que debe buscar su «elemento regenerador».

La mejor prueba de que este desarrollo de la «comunidad rural» responde al rumbo histórico de nuestra época es la crisis fatal que experimenta la producción capitalista en los países europeos y americanos, en los que había experimentado el mayor auge. La crisis concluirá con la abolición del capitalismo y el retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectivas.

4. Para poder desarrollarse, es preciso, ante todo, vivir, y nadie ignorará que, en el momento presente, la vida de la «comunidad rural» se encuentra en peligro.

Para expropiar a los agricultores no es preciso echarlos de sus tierras, como se ha hecho en Inglaterra y otros países; tampoco hay necesidad de abolir la propiedad común mediante un *ukase*[77]. Que pruebe uno arrancar a los campesinos el producto del trabajo de estos por encima de cierta medida. A despecho de la gendarmería y del ejército, ¡no habrá manera de aferrarlos a sus campos! En los últimos años del Imperio romano, los decuriones provinciales, que no eran campesinos, sino propietarios de tierras, huían de sus casas, abandonaban sus tierras, se vendían como esclavos, con la única finalidad de verse libres de una propiedad

77. En la Rusia imperial, proclamación del zar, del gobierno o de un líder religioso que tenía fuerza de ley.

que no era más que un pretexto oficial para estrujarlos sin piedad.

Desde la llamada emancipación de los campesinos, la comunidad rusa se ha visto colocada por el Estado en unas condiciones económicas anormales, y desde entonces éste no ha cesado de oprimirla con ayuda de las fuerzas sociales concentradas en sus manos. Extenuada por las exacciones fiscales, se ha convertido en una materia inerte de fácil explotación por los comerciantes, los terratenientes y los usureros. Esta opresión desde fuera ha desatado en el seno de la comunidad misma el conflicto de intereses ya existente y ha desarrollado rápidamente las semillas de su descomposición. Pero eso no es todo. A expensas de los campesinos, el Estado ha promovido a modo de invernadero las ramas del sistema capitalista occidental que, sin desarrollar lo más mínimo las potencias productivas de la agricultura, son las más apropiadas para facilitar y precipitar el robo de sus frutos por los intermediarios improductivos. De este modo ha coadyuvado al enriquecimiento de un nuevo parásito capitalista que chupa la sangre, ya de por sí escasa, de la «comunidad rural».

En resumen, el Estado ayudó al desarrollo precoz de los medios técnicos y económicos más apropiados para facilitar y precipitar la explotación del agricultor, es decir, la mayor fuerza productiva de Rusia, y para enriquecer los «nuevos pilares de la sociedad».

5. Esta interacción de influencias destructivas, a menos que se vea aniquilada por una poderosa reacción, debe llevar naturalmente a la muerte de la comunidad rural.

Pero uno se pregunta: ¿por qué todos estos grupos de interés (incluidas las grandes industrias colocadas bajo la tu-

tela del gobierno), a los que conviene tanto el estado actual de la comunidad rural, conspirarían deliberadamente para matar la gallina de los huevos de oro? Precisamente porque se dan cuenta de que «esta situación actual» ya no se puede mantener y que la forma actual de explotarla ya no corresponde a los tiempos. La miseria del agricultor ha contagiado la tierra, que se vuelve estéril. Las buenas cosechas se alternan con los años de hambre. El promedio de los diez años últimos revela una producción agrícola no solamente estancada, sino, además, en regresión. Por primera vez, Rusia se ve forzada a importar cereales, en lugar de exportarlos. Por tanto, no hay tiempo que perder. Hay que poner fin a esto. La minoría de campesinos más o menos acomodados deberá convertirse en una clase media rural y la mayoría simplemente deberá convertirse en proletariado. A tal efecto, los portavoces de los «nuevos pilares de la sociedad» ponen al descubierto las heridas causadas a la comunidad, presentándolas como síntomas naturales de la decrepitud de ésta.

Visto que a tantos grupos de interés diversos y, sobre todo a los de los «nuevos pilares de la sociedad», florecidos bajo el reinado benévolo de Alejandro II, les convenía el *estado actual* de la «comunidad rural», ¿por qué irían conscientemente a buscar la muerte de la misma? ¿Por qué sus portavoces ponen al descubierto las heridas que le han causado a la comunidad como si fueran una prueba irrefutable de la decrepitud natural de ésta? ¿Por qué quieren matar la gallina de los huevos de oro?

Simplemente porque los hechos económicos, cuyo análisis me llevaría muy lejos, han desvelado del secreto de que el *estado actual de la comunidad no puede mantenerse* y que, en virtud de la necesidad misma de las cosas, el modo ac-

tual de explotar a las masas populares ya no corresponde a los tiempos. Por consiguiente, hace falta algo nuevo, y este elemento nuevo, insinuado bajo las más diversas formas, se reduce siempre a lo siguiente: abolir la propiedad comunal, dejar que la minoría más o menos acomodada de los campesinos se constituya en clase media rural, convirtiéndose la gran mayoría simplemente en proletarios.

Por una parte, la «comunidad rural» ha sido llevada casi al último extremo y, por otra, la acecha una poderosa conspiración con el fin de asestarle el golpe de gracia. Para salvar la comunidad rusa hace falta una revolución rusa. Por lo demás, los que tienen en sus manos las fuerzas políticas y sociales hacen lo que pueden preparando las masas para semejante catástrofe. Y, a la vez que desangran y torturan a la comunidad, esterilizan y agotan su tierra, los lacayos literarios de los «nuevos pilares de la sociedad» señalan irónicamente las heridas que le han causado a la comunidad, presentándolas como síntomas de la decrepitud espontánea de ésta. Aseveran que se muere de muerte natural y que sería un acto bondadoso abreviar su agonía. No se trata ya, por tanto, de un problema que hay que resolver, sino, sencillamente, de un enemigo al que hay que derrotar. Para salvar la comunidad rusa hace falta una revolución rusa. Por lo demás, el Gobierno ruso y los «nuevos pilares de la sociedad» hacen lo que pueden preparando las masas para semejante catástrofe. Si la revolución llega a tiempo, si concentra todas sus fuerzas para asegurar el libre despliegue de la comunidad rural, ésta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y se desarrollará como un elemento de superioridad sobre los países esclavizados por el régimen capitalista.